This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

211 Bloch

יהוה

# EINBLICKE

IN DIE

# GESCHICHTE DER ENTSTEHUNG

DER

# TALMUDISCHEN LITERATUR.

VON

DR. J. S. BLOCH.

WIEN 1884.

VERLAG DER BUCHHANDLUNG D. LÖWY

II., PRATERSTRASSE 15.

# Einblicke in die Geschichte

der

# Entstehung der talmudischen Literatur.

# Beiträge zur Einleitung

in die

# talmudische Literatur.

**Erster Theil:**

Einblicke in die Geschichte der Entstehung der talmudischen Literatur.

---

**Wien 1884.**

Verlag der Buchhandlung D. Löwy

II., Praterstrasse 15.

# EINBLICKE

in die

# Geschichte der Entstehung

der

# talmudischen Literatur.

Von

Dr. J. S. Bloch.

**Wien 1884.**

Verlag der Buchhandlung D. Löwy

II., Praterstrasse 15.

Z11
Bloch

37.208

Meinem gelehrten Freunde, Herrn

ALEXANDER LANGBANK

in

**Jaroslau**

gewidmet.

# Einleitung.

Auf die Frage nach der Zeit der Entstehung und der schriftlichen Abfassung der einzelnen Bücher und Hauptbestandtheile der talmudischen Literatur hat die Wissenschaft bis jetzt keine positive Antwort gegeben. Die Urtheile und die Anschauungen schwanken, und allen bisherigen Untersuchungen ist es nicht gelungen, Sicherheit und Klarheit zu erlangen. Ist es auch in den letzten Jahren häufig geschehen, dass bei öffentlichen Gerichtsverhandlungen über die Entstehungszeit dieser Literatur Daten und Angaben mit einer naiven und geradezu beneidenswerthen Positivität vorgebracht worden, als hätte die Wissenschaft längst über diese Fragen ihr Urtheil und ihr letztes Wort gesprochen, so ist es blos zu bedauern, dass die Männer der Jurisprudenz es regelmässig unterlassen, in solchen Angelegenheiten die Fachforscher zu consultiren.

Der Widerstreit der Meinungen über diese Fragen ist nicht von gestern, und selbst christliche Theologen im 17. Jahrhundert haben schon die Haltlosigkeit der noch heute landläufigen Anschauungen eingesehen und bekämpft. Ich nenne blos den Wortführer Johann Morinus, Presbyter im Orden des Oratoriums zu Paris (gest. 28. Februar 1659), welchem eine grosse Anzahl anderer Theologen beigestimmt haben. Während die protestantischen Gelehrten Jacob Trigland, Professor der Theologie in Leyden (gest. 1705), und Jaques Basnage de Beauval, Prediger in Rotterdam (gest. 22. Dez. 1723), allerdings jene Theorien wissenschaftlich vertheidigten, welche in jüdischen Kreisen Nissim ben Jacob in Kairuan (ham-

mafteach, Vorrede III), Samuel Halevi, der Minister am arabisch-spanischen Hofe zu Malaga, Juda Halevi (Kusari III, 67), Maimonides in der Vorrede zum Codex, Abraham ben David im Sefer hakkabala, Menachem Mëiri aus Perpignan (Beth habchira 6a, 8b, 9a) und das Gros aller späteren Talmudisten vertreten haben. Es ist die landläufige Anschauung, welche Juda Hanassi als Autor der Mischna nennt (190—210), sowie Aschi (375—428 in Sura unter neupersischer Herrschaft, während der Regierung Jesdigerds I.) und Abina (488 bis 500) als die Autoren des Talmuds. Schon im Mittelalter haben einzelne hervorragende Kenner dieser Literatur diese naive Anschauung, welche weniger eine traditionelle Autorität, als eine naive Leichtgläubigkeit für sich hat, als wissenschaftlich unhaltbar zurückgewiesen. Unter Führung des berühmten Talmud- und Bibel-Commentators Raschi haben Mose de Coucy in der Einleitung zu seinem grossen Gesetzbuche Semag und viel später Moses Chagis (1650) in der Einleitung zum Mischna-Commentar rundheraus erklärt, dass weder Juda Hanassi die sechs Bücher der Mischna, noch auch Aschi und seine Genossen die Tractate des babylonischen Talmuds geschrieben haben. Die eigentlichen Verfasser dieser Werke wären die Saboräer, welche einige Jahrhunderte später gelebt haben und das niedergeschrieben, was man ihnen im Namen Juda Hanassi's als Mischna und im Namen der späteren Talmudisten als Gemara mündlich überliefert hat.

Die Anschauungen sind noch heute nicht wissenschaftlich geklärt. Trotz der gründlichen Untersuchungen Luzzatto's in der Einleitung zu seinem Philoxenos und Leopold Löw's in den graphischen Requisiten, Abschnitt IV,

haben sowohl Zacharias Frankel in seinen Einleitungswerken, als auch Lector Weiss in den drei Bänden zur Geschichte der jüdischen Tradition die Autorschaft Juda Hanassi's und Aschi's zur Grundlage ihrer geschichtlichen Auffassung und Darstellung der talmudischen Literatur genommen. Es ist nun die höchste Zeit, dass die Vertreter der entgegengesetzten wissenschaftlichen Anschauung das Wort ergreifen. Eine wissenschaftliche Würdigung der talmudischen Literatur, eine gründliche und klare Erfassung auch nur eines einzigen Textes im Talmud ist als undenkbar ausgeschlossen, insolange nicht Klarheit darüber gewonnen wird, ob die Amoräer ein geschriebenes Gesetzbuch der Mischna vor sich liegen hatten, oder ob sie lediglich mündlichen Ueberlieferungen vertrauen mussten; ob sie einen geschriebenen Text oder einen mündlichen Bericht commentiren.

Vorauszuschicken ist Folgendes: nach Einer Richtung herrscht allerdings eine Uebereinstimmung aller Meinungen. Es hat während einer ausgedehnten Periode ein fundamentales Religionsgesetz im Judenthum Geltung gehabt, welches jede Schriftstellerei, insbesondere die schriftliche Vermerkung religionsgesetzlicher Anschauungen und Lehrmeinungen, streng verboten hat. Religionsschriften durften nicht geschrieben, nicht verfasst werden. Nur über die Männer, welche dieses merkwürdige Gesetz abrogirt und aufgehoben haben, herrscht ein Zwiespalt der Parteien und Meinungen. Die Einen nennen Juda Hanassi als denjenigen, welcher die unerträglichen Fesseln jenes Gesetzes gebrochen hat, während die Gegner erst den Saboräern das Verdienst dieser erlösenden That zusprechen.

Für das Judenthum hat diese Frage auch noch eine hohe praktische Bedeutung. Verhält es sich thatsächlich so, wie Raschi, Semag und Moses Chagis es dargestellt haben, dass die Mischna nicht von Juda Hanassi, der Talmud nicht von den Amoräern geschrieben worden, dass vielmehr die Saboräer einige Jahrhunderte später die mündlichen Ueberlieferungen der Tanaiten sowohl als der Amoräer in Schrift verwandelt haben: wo ist dann die Bürgschaft und die Sicherheit, dass jene Ueberlieferungen zuverlässig waren, dass die Mischna in ihren gesetzlichen Bestimmungen die thatsächlich geschichtlich verbürgten Meinungen der Tanaiten und der Talmud die Lehranschauungen der Amoräer wiedergibt?

Ohne Authenticität ist die geschichtliche Autorität schwer zu erhalten.

Indessen wollen wir diesen Erwägungen, welche geeignet sind, die wissenschaftliche Objectivität zu trüben, gänzlich aus dem Wege gehen; uns sollen keinerlei Parteimotive, sondern ausschliesslich und allein das wissenschaftliche Interesse leiten, die Wahrheit zu erforschen.

Die vorliegende Arbeit erscheint als der erste Theil eines grösseren Werkes: Beiträge zur Einleitung in die talmudische Literatur. Es mussten die nachfolgenden Untersuchungen, schon weil sie zunächst die Stellung jedes einzelnen Halachawerkes im theologischen Organismus des alten Judenthums zeichnen, als die grundlegenden dem gesammten Werke vorangehen. Dass aber die Untersuchungen von selber zu einer Darstellung der Entstehungsgeschichte dieser alten Literaturproducte sich erweitert haben, wird der Arbeit als Nachtheil wohl nicht angerechnet werden.

# Abschluss des hebräischen Kanon, Verbot der Schriftstellerei, Anfänge der „mündlichen Lehre“.

## 1.

Vom israelitischen Volksgeist könnte man sagen: „Er schuf die Bibel und ruhte aus.“ Während der Jahrhunderte von dem Abschluss des biblischen Schriftthums bis zur schriftlichen Fixirung der Mischna; von der Errichtung des makkabäischen Priesterkönigthums bis ans Ende der amoraeischen Epoche, hat das jüdische Volk, trotz seiner wunderbaren Vielseitigkeit, seiner hohen Begabung, seiner geistigen Regsamkeit nicht um ein einziges Blatt seine Literatur bereichert! Eine lange Reihe von Jahrhunderten stummen, ehrfurchtgebietenden Schweigens!

In der That, welch' ein Räthsel! Der grosse, lange Zeitraum vom Abschluss des Canon bis zur Redaction der Mischna, umspannend viele Jahrhunderte, die an hervorragenden Geistern sicherlich nicht arm waren, hat kein einziges, auch nur unbedeutendes, literarisches Denkmal aufzuweisen. Ich sehe selbstverständlich von dem alexandrinischen Judenthum ab, und auch von Josephus, der in griechischer Mundart und nicht für Juden geschrieben; oder den Urhebern der Apokryphen, die, im Bewusstsein der Illegitimität des sich angemassten Berufes, ihre Geisteskinder unter fremdem, von hohem

Alterthum erborgten Namen, gleichsam verstohlen in den jüdischen Lesekreis einzuführen trachteten. Die Männer der Ecclesia Magna haben von ihrer Wirksamkeit keinen schriftlichen Bericht den Nachkommen hinterlassen; die Schulhäupter und Lehrer des Judenthums, Simon Justus, Schemai und Abtalion, Hillel, einer der vornehmsten Lehrer der Humanität, die Gamaliel, Ben Sakkai, Elieser Hirkanos, Josua Karchi, Akiba ben Josef — sie alle haben nicht den inneren, allen Menschen gemeinsamen Drang gefühlt, das, was sie im Herzen trugen, was ihre Gedanken erfüllte, ihr Leben bewegte, in schriftlicher Aufzeichnung den Nachgeborenen kund zu geben. Warum?

2.

An verschiedenen Stellen der talmudischen Literatur wird eines Verbotes gedacht, das sich gegen jede schriftliche Aufzeichnung, sei es der Halacha, sei es der Hagada, kehrt, Temura 14 b., Sofrim 16. 2, Gittin 60 b. und welches im Namen von R. Jochanan, R. Juda ben Nachmani, Debé R. Ismael tradirt wird. Raschi und Scherira Gaon haben deswegen auf Grund jener Aussage eine schriftliche Redaction der Mischna von Seiten Juda Hanassi positiv geleugnet. Ich würde nun jener Tradition keinerlei Gewicht beilegen; es ist mir nicht unbewusst, dass solche Verbote für die Praxis selber ein ernstes Hinderniss nie gewesen sind. Dazu kommt, dass die ihnen beigegebene biblische Ableitung ganz den scholastischen Charakter des späteren Talmudismus an der Stirne trägt, den Eindruck hohen Alterthums nicht hervorruft. Die Frage jedoch drängt sich dem Forscher mit unwiderstehlicher Gewalt auf: wieso es kam, dass die Nachkommen der Propheten, die Erben

und Träger ihres Geistes und ihrer Ideen, während eines so langen Zeitraumes die idealen Besitzthümer des Volkes nicht mit einem einzigen Schriftdenkmal bereichert haben! Woher dieses sonderbare Geizen mit ihrem Geiste, dieses unerklärliche Heimlichthun mit dem, was sie dachten, dieses Verschliessen des Herzens mit Allem, was es fühlte? Waren dem Genius dieses geistreichen und lebhaften Volkes die Flügel gebunden, dass er keinen höheren Aufschwung mehr versuchte, oder hat er sich freiwillig in den Schmollwinkel zurückgezogen aus Gram über die platzgreifende Versumpfung der Geister in der halachischen Casuistik? In welcher Verlegenheit ist der Geschichtsschreiber, wenn er von jenen Männern und ihrer Bedeutung ein Bild zeichnen will! Die im Talmud aufbewahrten kurzen Sätze und Lehrmeinungen sind zu spärlich und winzig, um damit auch nur ein minder hervorragendes Leben auszufüllen. Und doch wird der geistige Reichthum oder die Armuth einer Nation, eines Zeitalters, immer nach der respectiven Literatur gemessen!

3.

Eine Analogie zu diesem literaturlosen Zeitraum bietet die Geschichte der Juden in Spanien im 5., 6. und 7. Jahrhundert während der Herrschaft der germanischen Westgothen. Während dieses langen Zeitraumes haben die Juden der Halbinsel, deren grosse Anzahl aus den vielen grausamen Gesetzen, welche die geistlichen Parlamente wider sie erlassen haben (Lex Wisigothorum) klar ersichtlich ist, deren hohe Begabung aus den erhaltenen Hass- und Schmähschriften der Geistlichkeit unverkennbar hervorleuchtet, deren Streitschriften die

berühmten Erzbischöfe Julian und Hildefuns zu unglücklichen Apologien herausforderten, deren Spott den König Egika erbittert hat und fürchten gemacht, deren einzelne Abtrünnige im Staat und in der Kirche die höchsten Würden bekleidet hatten — die jüdische Literatur nicht mit einer einzigen Zeile bereichert. Während der Herrschaft des milden Arianismus zeichneten sich die Juden der Halbinsel aus, nicht blos durch Gewandtheit und Kenntnisse, sondern auch durch kriegerischen Muth und Tapferkeit, und waren besonders beliebt als Richter, deren Unparteilichkeit und Neutralität mehr Vertrauen erweckte, als die der Romanen und Gothen. (Felix Dahn, die Könige der Germanen, Würzburg 1871, Bd. V., pag. 181, Bd. VI. 420.) Als der Katholicismus auf den Thron kam, lieferten geschulte Rabbiner den Arianern geistige Waffen, um ihren Glauben zn vertheidigen (Helfferich, der westgoth. Arianismus, Berlin 1860, 69) und der einzige bedeutende katholische Theologe und Staatsmann der Westgothen, Julian Erzbischof von Toledo, gehörte nicht allein seiner Geburt nach, sondern „zu Folge der ganzen Art seiner Lehrthätigkeit dem jüdischen Volke an". (Helfferich, Arianismus p. 77.) Im jüdischen Schriftthum dagegen sucht man vergebens nach Spuren von diesen gewichtigen Theilen des jüdischen Volkes.

4.

Diese Erscheinung, die um so sonderbarer und räthselhafter, wenn man sie jener fast ziellosen Schreibseligkeit der späteren Zeit gegenüberstellt, welche eine Riesenliteratur von unabsehbaren Dimensionen hat entstehen lassen, kann nur begriffen und verstanden

werden, wenn man in der That mit dem Talmud annimmt, dass ein fundamentales Religionsgesetz den Juden jede schriftstellerische Thätigkeit untersagt hat: ein Verbot aus sehr früher Zeit, von einer uralten autoritären Behörde; denn es hatte schon sehr früh allgemeine Geltung!

Nun finden wir allerdings am Schlusse des Buches Kohelet in dem von den Canonsammlern, also von Ecclesia Magna herrührenden Epilog 12, 12 eine Warnung vor zu vielem Büchermachen ויתר מהמה בני הזהר „In Bezug von mehr als diese (die biblischen Schriften) sei gewarnt mein Sohn. Vieler Bücher machen ist kein Ende, und viel Lesen ist Ermüdung für den Leib.“ Midr. zur Stelle und zu Num. c. 14; Synedr. jer. 28 a fasst diesen Satz im Sinne eines solchen Verbotes jeder weiteren schriftstellerischen Thätigkeit, und die wissenschaftliche Kritik erkennt, dass hier das Richtige getroffen ist. N. Krochmal More Neb. has. XI. 8, pag. 43. 104 b Vergl. meine „Studien“, pag. 45. Der Terminus a quo jener stummen schriftlosen Jahrhunderte erscheint hiedurch gesichert.

Allein jenes strenge Verbot der Ecclesia Magna hatte zunächst noch einen Kampf zu bestehen und zunächst nur den Erfolg erzielt, dass die Schriftsteller, um Leser zu finden, um ihren Gedanken Verbreitung zu geben, in ein fremdes Gewand sich hüllten, und vom hohen Alterthum für ihre Geistesproducte Namen erborgten. Einzelne solcher Schriften, wie Daniel, Esther, sind noch nachträglich dem Canon einverleibt worden. Bald aber, und auch solche Umgehungen des Gesetzes wurden immer seltener, die früher zahlreich entstandenen illegitimen Producte schwanden aus dem Lesekreis, die Bibel ward dadurch nicht allein zum einzig heiligen,

sondern überhaupt zum einzigen Buch in Israel, — die einzig legitime Lectüre, die ausschliessliche Beschäftigung aller Gebildeten, Mittel- und Brennpunkt aller Geistesthätigkeit — bis in den sechs Büchern der Mischna unerwartet ihr eine gefährliche Nebenbuhlerin entstanden.

5.

Die gezeichnete Unsitte der Trugschriftstellerei war von Griechenland nach Alexandrien, von da nach Palästina eingedrungen und drohte Verheerungen anzurichten.

Und die Sturmflut von Pseudoepigraphen, deren Unechtheit der grossen Volksmasse, zum Theil selbst den höher Gebildeten nicht recht erkenntlich war, und welche man den Literaturproducten des Alterthums gleichzustellen anfing, mahnte nicht minder und drängte zu endgiltigem Abschluss des Canon. Die Gleichstellung der sich mehrenden Trugschriften und neuer Literaturproducte mit dem heiligen Erbe der Ahnen war eine Gefahr, an die nur zu denken das Blut in den Adern der Frommen erstarren liess, und gegen welche man sich schützen musste selbst um den höchsten Preis. Dieser Preis bestand: a) in dem Verbote jeder Lectüre ausser der anerkannt canonischen Literatur, um alle anderen vorhandenen Producte aus dem jüdischen Leserkreis zu verdrängen; b) in dem Verbote jeder fernern Schriftstellerei, wodurch die Quelle des Uebels verstopft wurde. Die Bibel sollte für alle Zeiten ausschliesslicher Mittel- und Brennpunkt des Geisteslebens sein und bleiben; in der Mischnasprache heisst das: „Die Männer der grossen Versammlung haben einen Zaun gezogen um die Thora“, Aboth. I, 1. Einen eisernen Zaun. Bloch, „Studien“, S. 130 ff.

Wie Omar von der Bibliothek zu Alexandrien in Beziehung zum Koran, so urtheilten sie über alle Literatur der Zukunft in Beziehung zum canonisch gewordenen Schriftthum: entweder sie wird nur das wiederholen, was jenes bereits enthält, dann ist sie nutzlos und überflüssig, oder sie bringt, was dort nicht zu lesen ist, dann taugt sie nicht, dann ist sie verderblich.

Bald meldeten sich Schwierigkeiten, an die man zunächst kaum gedacht hatte. Das pentat. Gesetzbuch zeigte Widersprüche, welche ausgeglichen werden mussten; eine nicht geringe Zahl Dunkelheiten, welche aufzuhellen waren; Lücken in Menge, insofern nicht in den meisten Vorschriften näher angegeben, wie sie geübt werden wollen. Die positiven Bestandtheile der Sabbathfeier vermisst man ganz in der Bibel; die negativen sind unklar; welche Arbeiten sind verboten, was hat als anstrengende Arbeit zu gelten? Endlich galt es auch oft den Widerspruch zwischen dem Leben und dem Gesetze zu heben; gemilderte Sitten konnten sich mit der Buchstäblichkeit des „Auge um Auge", der Todesstrafe für religiöse Vergehen nicht befreunden.

Das pentat. Gesetzbuch forderte dringend einen „Commentar"; da nichts schriftlich verzeichnet werden sollte, so pflegte man die „Erklärung" im öffentlichen Vortrage zu bieten, welche bald populär und autoritär wurde und traditionellen Charakter erhielt.

Die ersten Urheber und Schöpfer dieser traditionellen Erläuterungen zur Schrift waren die **Soferim**, die Schriftkundigen der Ecclesia Magna; die Richtung ihrer Thätigkeit gab ihnen diese Bezeichnung. Sie fertigten correcte Abschriften der Bibel an[1]), ver-

[1]) Bloch, Studien, pag. 122 ff.

breiteten sie im Volke und erläuterten den Inhalt des Schriftwortes. Diese doppelte Thätigkeit kam ihnen insofern zu statten, als sie auch einzelne, mündlich zu gebende Erläuterungen und nähere Bestimmungen, später Halachot genannt, bisweilen durch die Orthographie, indem sie ein Wort bald plene bald defect schrieben, oder durch andere Eigenheiten auszeichneten, absichtsvoll andeuten konnten [2]).

Somit war der Grundstein zur „mündlichen Lehre" gelegt, welche jetzt noch, von winzigem Umfang, diesen Namen weder führte, noch verdiente, dereinst aber an Ausdehnung, an Reichthum das schriftliche Gesetzbuch weit überflügeln sollte.

6.

Die Thora ward zum gemeinsamen Pulsschlag des Lebens, concentrierte in sich alle Forschung, alles Studium, alle Gedankenarbeit. Ein einseitiger Positivismus drängte die Behandlung der Schrift ausschliesslich nach praktischen Zwecken zu streben. Der kühle, nüchterne Gedanke, das blos theoretische Wort, verlor immer mehr an Kraft, das Zeichen der Gemeinschaft abzugeben; alles, was in den Geistern flutet und quillt, sollte als That zu Tage treten. Die Religion mochte nicht blos theoretischer Lehrsatz sein, sondern im Werden der Dinge, in den Gestaltungen der materiellen Welt sichtbar werden. Daher war die Frage, welche alles Interesse um sich sammelte: in welcher Art die Einzelvorschriften der Religion zur Ausführung gebracht würden, in welcher Form der idealen Absicht des

[2]) More Neboch. has. cap. 13.

Gesetzgebers treffend zu entsprechen wäre. Das pentateuchische Gesetzbuch ward zur ausschliesslichen Norm des Lebens; dieser Norm musste sich das Leben fügen; es stellte darum auch seine Ansprüche auf Regelung der Zustände an dieses Gesetzbuch.

Die religiösen Bedürfnisse einer neuen Gesellschaft mit ihren vielverzweigten Forderungen, alle unmittelbar dringendsten Aufgaben, so zahlreich sie waren: das Wort der Schrift sollte, musste sie regeln. Die ganze Unendlichkeit des sich entfaltenden Lebens, die Mannigfaltigkeit, welche ein wechselreiches politisches Geschick erzeugte, zwängte man in den engen Rahmen des alten Gesetzwortes; das Dehnen, Zerren, Deuteln und Umdeuten ward unausweichlich, nahm an Umfang zu, nach Massgabe der anschwellenden Menge der Fälle, die Entscheidungen heischten. Die neue Zeit erzeugte neue Rechtszustände von ganz anderer Artung als die alten; auch sie erwarteten von der Schriftauslegung Sanction der Neugestaltung. In der That schien es, dass in der Thora Allem vorgesehen und jedem nur denkbaren Falle Rath und Auskunft gesichert ist. Die Andeutungen und Begründungen herauszufinden, auf welche allein es ankam, übernahm die Schriftgelehrtenschule, welcher dadurch von selbst die religiöse Leitung und Lehrschaft zufiel.

Wie eine Bewegung, der nach einer bestimmten Richtung ein starker Impuls gegeben wird, von selbst sich weiter fortpflanzt, so entwickelte sich diese legislatorische Wirksamkeit von selber in gleicher Richtung und gipfelte im Resultate, dass neben dem geschriebenen Gesetze auch noch ein mündliches, von viel weiterem Umfang, mit neuen Ideen bereichert, entstanden, welches formell und officiell blos dessen Interpretation war,

materiell jedoch über dessen Intentionen hinausging oder sie in das Gegentheil wandelte. So lange man des Weges ruhig dahinging, merkte man kaum die zurückgelegte Strecke; man ward derselben erst inne, als man plötzlich auf ein Hinderniss gestossen war. Die Thatsache kam zu Bewusstsein, fand ungeschminkten Ausdruck, dass nunmehr eine doppelte Thora Geltung habe. (Sifra zu Lev. 26, 40.)

So entstand jener Dualismus der schriftlichen Lehre und des mündlichen Gesetzes, welcher nur durch das Verbot schriftstellerischer Thätigkeit genetisch zu begreifen ist.

Jenes Verbot war offenkundig von der Tendenz inspirirt, die Bewegung des nationalen Geistes innerhalb des bereits geschaffenen religiösen Schriftthums umzäunt zu halten, die Stabilität mit einer Schutzmauer zu umgeben; nun hatte der fortschrittliche Gedanke den eisernen Zaun durchbrochen und mit der mündlichen Lehre, welche das religiöse Leben stets in einem gewissen Fluss erhielt, und die es ermöglichte, neuen Verhältnissen und Bedürfnissen jederzeit Rechnung zu tragen, hatte ein Princip der Bewegung und Entwicklung den Sieg erfochten, welches das Judenthum für alle Zukunft vor Versteinerung schützte.

Die mündliche Lehre stieg, wiewohl sie noch nicht diesen Namen führte, von Tag zu Tag in der Gunst des nationalen Geistes, zunächst weil sie dem Schaffensdrang Spielraum gewährte, neuen Ideen die Pforte weit offen hielt.

Mit dem Verbot der Schriftstellerei vermeinte man, die Pseudoepigraphen, welche widerrechtlich das geheiligte Gewand höchsten Alterthums anlegten, für immer entwurzelt zu haben, und es war eine Art Ironie des

Geschickes, dass die durch jenes Verbot ins Leben gerufene mündliche Lehre, kaum dass ein Jahrhundert vorüber war, begünstigt gerade durch ihre Mündlichkeit und Anonymität, für sich, ihren Ursprung, ihren Inhalt, ihre Normen, den Charakter der Mosaicität und Sinaicität mit Erfolg reclamirte. Mit allem Eifer, mit aller Hingebung, theilweise wohl auch mit innigster Ueberzeugung wurde das hohe Alter, der mosaische Ursprung beider Thoroth, d. h. auch der mündlichen Lehre, vertheidigt und fand nur bei denen heftige Gegnerschaft, deren Standes- und Stammes-Interessen von der ausschliesslichen und alleinigen Geltung der schriftlichen Thora bedingt und abhängig waren.

7.

Ein kunstvoller Bau von plankluger Vollendung, an welchem nichts, was den Glanz hätte erhöhen können, vergessen war, erscheint die Priesterhierarchie im biblischen Priester-Gesetzbuche. Alle Hoheit und Majestät, aller Glanz und alle Würd edes Volkes concentrirt sich im Oberpriesteramte, welches in sich den gesammten centralisirten Cultus repräsentirt. Gleich dem Könige erhält der Hohepriester die Salbung, wird mit Purpur und Diadem geschmückt; er, nicht der König, ist der souveräne Vertreter der Volksgesammtheit. Sein Fehltritt ist ein Verschulden des Gesammtvolkes und muss demgemäss gesühnt werden, während die Fürsten durch ihre Sündopfer ihm gegenüber sich als Privatleute charakterisiren. (Lev. 4, 3; 13, 22; 9, 7; 16, 6.) Sein Tod begründet eine Epoche und bringt dem Flüchtling die Amnestie. (Num. 35, 28.) Nach seinem Befehl hat Fürst und Volk zu gehen und zu kommen. (Num. 27, 21.)

Mit der Macht und der socialen Stellung war auch die geistige und religiöse Leitung und Lehrschaft dem erblichen Priesterthum übertragen worden (Lev. 10, 11), „zu unterscheiden zwischen dem Reinen und Unreinen, dem Geweihten und Ungeweihten, zu unterweisen die Kinder Israels in allen Satzungen, welche Gott durch die Hand Moses angeordnet". (Vergl. Maleachi 2, 6. 7.) Nebstdem war der Priester aber auch der oberste Richter, an welchen allein alle zweifelhaften Fälle appellirt wurden. (Deut. 17, 19.)

Dieser Fülle von Ansehen, Einfluss und Glanz, welche der Gesetzgeber über den Priesterstand verschwenderisch ausgegossen hatte, drohte nun schwere Gefahr. Die Aufrechterhaltung der alten Priester-Privilegien und Vorrechte ward zur Unmöglichkeit unter der Herrschaft der mündlichen Lehre. Je mehr sie sich ausbreitete und die Herzen des Volkes gewann, desto grösser, umfassender ward der Einfluss der Träger der Tradition. Die Kenntniss der Religion erforderte nicht priesteradelige Geburt und Abstammung, sondern angestrengte Geistesarbeit, emsiges Studium. War das pharisäische Lehrhaus eine ewig thätige Werkstatt der Religion, so konnten nur seine Jünger berufen sein: „Zu unterscheiden zwischen Reinem und Unreinem, die Kinder Israels in der Lehre zu unterweisen." Sie waren die Legislatoren, naturgemäss also zur Lehrschaft berufen. Der Tempelcultus musste sich eine Modification nach gelehrter Deutung gefallen lassen; die Schriftgelehrsamkeit der Laien ward normgebend; der Priester umwandelte sich in einen Tempelfunctionär.

Somit war die Emancipation des Laienelementes von der religiösen Führung der adeligen Priesterschaft im Prin-

cipe bereits vollbracht, die Bestimmung und Berechtigung des Gesammtvolkes zur Lehrschaft offen proclamirt. Sie ergab sich als nothwendige Consequenz jener Mündlichkeit der Lehre. Was nützte es nun, vom alten Priesteradel abzustammen, so eine demokratisch unhöfliche Lehre: ממזר תלמוד חכם קודם לכוהן גדול עם הארץ das Scepter führte und die Geister gewann?

Daher der grimme, unversöhnliche Hass des Sadducäischen Priesteradels wider das mündliche Gesetz, unter dessen Trägern und Lehrern, welche aus den untersten Schichten des Volkes hervorgegangen, beinahe jedes gangbare Handwerk vertreten war.

Das Volk, welches die bevorzugte Stellung der Priester nur widerwillig geduldet, an ihrem Uebermuth, ihrer Herrschsucht, ihrer Weltlichkeit Aergerniss genommen hatte, flüchtete sich vor dem Geburtsadel in die Arme des Adels der Gelehrsamkeit. Der oft blutige Kampf zwischen Sadducäern und Pharisäern, zwischen schriftlichem und mündlichem Gesetz war ein Kampf um Stammes- und Standesinteressen, zwischen Priestern und Schriftgelehrten!

Mischna Aboth Cap. I wird eine Traditionskette der mündlichen Lehre vorgeführt, von Moses und Josua bis auf die letzten Tanaiten. Trotz Lev. 10, 11, Maleachi 2, 7 werden die Kohanim stillschweigend ausgeschlossen.

In die Zeit des pharisäisch-sadducäischen Antagonismus fällt der erste Versuch einer Auflehnung gegen das Verbot schriftstellerischer Thätigkeit, und er musste scheitern durch den Widerstand der Schriftgelehrten, welche wohl wussten, dass die Mündlichkeit der Halacha die Quelle ihres Einflusses, das Geheimniss ihrer Macht geworden war. Die Sadducäer — welche sich schliesslich

selber der Einsicht nicht verschliessen mochten, dass das biblische Gesetzwort der Interpretation und näheren Definirung nicht entbehren kann, weil sie ausserdem, als praktische Functionäre, auch bei richterlichen Entscheidungen im Senate, nicht nach eigenen, sondern nach den allgemein anerkannten Normen des gegnerischen Lehrhauses ihres Amtes walteten, Joseph. ant. Jud. XVIII, 1, 4 — verfassten, um wenigstens die äusserliche Unabhängigkeit zu wahren, ein Verzeichniss von Bestimmungen über das peinliche Gerichtsverfahren, das sogenannte „Buch der Entscheidungen". Die Pharisäer widersetzten sich dem Beginnen, deducirten aus den Ausdrücken: יוריך und המשפט אשר יאמרו לך Deut. 17, 11; ebenso 31, 19 ולמדה ... שימה בפיהם dass ein Urtheil nach schriftlichen Vermerkungen unstatthaft, und dass die ausschliessliche Mündlichkeit der Schrifterläuterungen eine biblische Norm sei. Es entstand ein erbitterter Parteikampf, der weniger den materiellen Inhalt jener Bestimmungen, wie Grätz, Gesch. 3, Note 1, Joël: „Blicke in die Religionsgeschichte" I. S. 58 annehmen, sondern ihre schriftliche Fixirung, wie der Scholiast ausdrücklich constatirt, betraf. Zur Regierungszeit der Königin Salome Alexandra wurde jenes Buch der Entscheidungen beseitigt und der 14. Tamus im Siegeskalender, Megillath Taanit, als freudiger Gedenktag eingezeichnet: עדא ספר גזירתא.

8.

Ausser den Megillath Juchasin, den Geschlechtsregistern mit löblichen und unlöblichen Familiennachrichten, mit zum Theil erdichteten Genealogien — chronica scandalosa — welche einzelne jerusalemische

Familien angelegt haben und deren, Mischna Jeb. 4, 13; jer. Taanith 4, 2, b. Pess. 62 b. Jeb. 49 b. Beresch. rabb. 110 b Erwähnung geschieht, ist von schriftstellerischen Versuchen aus den Kreisen der Vertreter und Pfleger des religiösen Geistes in jenen Jahrhunderten keine Rede.

Jene Geschlechtsregister einzelner Familien, welche auf ihre reine Abstammung und ihr unvermischtes Blut stolz waren, kommen unmöglich hier in Betracht. Man hatte sich längst in den Gedanken der Entsagung gefunden, das Verlangen nach Mittheilung für weitere Kreise im Herzen erstickt, man wagte schon nicht, unter vom hohen Alterthum erborgten Namen die heilig gewordene soferitische Satzung zu umgehen. Nun trat eine Zeit grosser politischer Bewegung ein, welche die Patrioten mit elementarer Gewalt hätte ergreifen müssen, den Freiheitsfunken im Volke zu entzünden, durch das Wort die Gemüther zum Kampfe zu entflammen zur Rettung der nationalen Idee, durch Hinweis auf die in der Vergangenheit überwundenen Gefahren den sinkenden Muth zu heben, das erschlaffte Selbst- und Gottvertrauen zu stärken. Es galt, den schweren Ansturm heidnischer Tyrannei gegen das Judenthum zurückzuschlagen. Die Geister geriethen in Spannung, die Erbitterung der Gemüther steigerte sich zur Verzweiflung, die verhängnissvolle Revolution sandte bereits ihre schwarzen Schatten voraus. Allein, um von den Klauen des römischen Raubvogels sich loszureissen, bedurfte es eines unermesslichen Kraftaufwandes, unerschöpflicher Mittel und nationaler Energie, einer nachhaltigen Begeisterung für das väterliche Erbe und die geheiligte Sitte, welche alles Widerstrebende zu demselben Ziele eint. Eine Aufgabe der Frommen, der Patrioten wäre es wohl gewesen, das Volk hiefür tüchtig zu

machen, ihm über das Verhalten in einer Zeit, welche also beschaffen war, Rath und Aufklärung zu geben. All das wurde, weil religionswidrig, nicht einmal versucht.

Als die Häupter pharisäischer Gelehrsamkeit, Schamai und Hillel, sich endlich aufrafften, um unter grossem Geräusch, unter gewaltiger Anstrengung und schwerer Ueberwindung der Widerstrebenden, eine rettende That zu vollbringen, — Sabb. 13 b jer. Sabb. I, 4 im Söller des ben Garon, auf einer Synode, der das blanke Schwert den Charakter aufgedrückt hat, — haben die kreissenden Berge die kleine Megillath Taanith zur Welt gebracht; einen Kalender von winzigem Umfang; er erzählt keine Geschehnisse, enthält keine Berichte aus vergangenen Tagen, noch politische Winke oder religiöse Ermahnung für die Gegenwart, sondern zählt in syroaramäischem Idiom der damaligen Volksmundart, nach Ordnung der jüdischen Monate 35 Gedenktage auf, davon ungefähr 15 makkabäische, an welchen das Trauern und Fasten verboten sei. Die freudigen Begebenheiten der Gedenktage werden durch eine kleine Andeutung blos berührt; sie waren wohl auch noch in der Erinnerung des Volkes lebendig. Die Gedenktage und der erneuerte Hinweis auf sie hatten die Bestimmung: Dem vom Unglücke schwer heimgesuchten Volke ein geduldiges Ergeben in den göttlichen Willen zu erleichtern, die Verzweifelnden durch Wiederauffrischung der schon oft zugestossenen Unfälle, aus denen Israel immer kraftgestählt hervorgegangen, aufzurichten, das verdriessliche Murren gegen die göttliche Vorsehung, den Zweifel an der ewigen Güte aus den wunden patriotischen Herzen zu bannen. Dass nicht mehr geschehen war in solchen

bewegungsreichen, geschicksschweren Tagen, kann blos in dem Widerwillen gegen die nun einmal religionswidrige Schriftstellerei seinen Urgrund haben; die kalendarische Vormerkung einzelner Gedenktage durfte man kaum in diese Kategorie weisen.

Der kleine Kalender hat in den tanaithischen und amoräischen Lehrhäusern einen talmudischen Commentar erhalten, der nur mündlich tradirt wurde. Interessant und instructiv, dass dort, wo nur der späteren Glossen Erwähnung geschieht, die Citirformel im Talmud stets תנו רבנן oder דתניא במגילת תענית lautet, Taanith 12 *a*, Sanh. 91 *a*, während der Kalender selber im Laufe derselben Deduction mit דכתיב במגילת תענית, Taanith 12 *a*, angerufen wird. So genau unterschied man in talmudischer Zeit zwischen geschriebenen und mündlichen Texten. Erubin 62 *b* heisst es: כגן מגילת תענית דכתיבא ומנחא; der Fastenkalender, der schriftlich vorliegt. Die neuerdings versuchte pilpulistische Unterscheidung zwischen Schriften für die grosse Volksmasse und solche für Einzelne und Erwählte, wodurch man den Ausdrücken ihre beweisende Kraft entziehen wollte, ist ernstlicher Erwägung kaum werth.

Dagegen hat der Verfasser der Helachoth Gedaloth, Hilchoth soferim, p. 104 ed. Wien, den Kalender nicht gekannt und ihn für beseitigt gehalten; daher seine Annahme eines besonderen Verzeichnisses hasmonäischer Gedenktage, welche thatsächlich, mit den übrigen vereint, unseren Fastenkalender bilden. זקני ב"ש וב"ה כתבו מגלת תשמונאי ועד עכשיו לא עלה לדורות והם כתבו מגלת תענית ... ב"ד שלאחריהם

עמדו וגנזו. Merkwürdig, dass selbst Zunz den richtigen Sachverhalt nicht gemerkt hat, G. V. 128.

9.

Die Missgunst wider die Schriftstellerei eroberte sich immer breiteren Boden, fand Ausdehnung und verschärfende Erweiterung und lastete schwer auf die geringen geistigen Bestrebungen, welche neben der Halacha ein karges Dasein behaupteten. Man zählte eben Alles zur Kategorie der mündlichen Lehre, und diese Auszeichnung drohte manchem Literaturzweig mit gänzlicher Vernichtung. Nun kam die Reihe bereits an die Bibelversionen, welchen gegen solche neue Rangirung manch gegründeter Einwand zu Gebote stand.

Der erste, der einen Schlag wider sie führte, war, so weit die Quellen sich verfolgen lassen, Gamaliel der Aeltere. Als man ihm ein aramäisches Targum zum Buche Hiob überbracht hatte, belegte er das Exemplar mit seinem Interdict, man liess es „versenken". Sabbath 116 *a*. Nun scheint mir allerdings, dass hier eine besondere Rancune wider die gehassten Herodeer — denen der idumäische Held des Buches Hiob mit seiner auszeichnenden Frömmigkeit und Gunst bei Gott aus politischen Motiven willkommen war — mitgespielt haben dürfte. Nur in dieser Weise lässt sich erklären, dass dem Buche Hiob zuerst die Auszeichnung eines Targums geworden und dem confiscirten Exemplare bald andere folgten.

Die Bedenken gegen die Zulässigkeit schriftlicher Bibelversionen werden nunmehr verschiedentlich laut. Nur mit der Existenz der Septuaginta musste man sich abfinden. Dass sie nicht mehr confiscirbar war, darob empfand man Bitterkeit im Herzen und verwünschte

den Tag, an welchem sie geboren, gleich dem Tage des Egel. Allein was nützten die Klagen? Sie war nun einmal da, ein fait accompli, durch ihre immense Verbreitung auch ausserhalb der Schussweite. Ihre schädliche, antihalachische Exegese, ihre mannigfachen Missverständnisse, die vielen fälschenden Zusätze, die sie erfahren und welche später Justin Martyr Handhabe zu der sonderbaren Klage geworden: die Juden hätten gewisse Stellen aus dem Urtext der heiligen Schrift absichtlich ausgemerzt, — riefen schliesslich eine officielle, unter tanaitischer Aufsicht hergestellte, mit der Halacha conforme griechische Bibelübersetzung ins Leben. Wie hätte man nun den sinnlosen Widerspruch rechtfertigen können, der darin lag, die griechischen Uebersetzungen officiell herzustellen und das aramäische Targum zu verbieten?

Der Erfindungsgeist indess war unerschöpflich: „Nach sorgfältiger Untersuchung fand man, dass die Thora vollkommen correct in keine andere Sprache als in die griechische übersetzt werden könne.“ (Megilla jer. I. 9.) Wie das verstanden sein will, zeigt geistvoll Dr. M. Joël, „Blicke in die Religionsgeschichte“, p. 44 ff. Breslau 1880. In Berücksichtigung dieser Entdeckung war man geneigt, eine Ausnahme zu concediren, zu der man ohnehin gezwungen war.

So hatte eine umfassendere Uebersetzungsthätigkeit keinen fruchtbaren Boden gewinnen können; sie begegnete auf ihrem Wege mannigfachen Hindernissen und Hemmnissen. Ueber das Verhalten zu derselben schwankten die Anschauungen, wechselten die Meinungen in jeder Periode: zu einem officiellen, allgemein giltigen Verbote des Lehrhauses gegen sie ist es allerdings weder in der tanaithischen, noch in der amoräischen Zeit gekommen.

10.

Weit in den Hintergrund trat die alte Schriftkunde vor der Erforschung und Durchbildung des alle Lebensverhältnisse regelnden mündlichen Gesetzes, welches fortan alle befähigten Geister in seinen Dienst spannte, den Scharfsinn anzog, den Ehrgeiz fesselte. Der gänzliche Zusammenbruch, die endgiltige Auflösung der staatlichen Verhältnisse, die Aufhebung des Altares und Tempeldienstes, hatte die Ansprüche des Priesteradels vernichtet, sadducäische Bestrebungen und Lehrmeinungen aus dem Gedankenkreis verschwinden lassen; die Führung und Leitung fiel von selbst und unbestritten den Schulen anheim, den einzigen Stätten nationaler Geistesthätigkeit.

Der Name „Soferim", welchen einst die Männer führten, die in der Erforschung, Verbreitung des nationalen Schriftthums ihre Lebensaufgabe gesehen, ward jetzt zum Anachronismus, die Träger der Halacha erachteten Schriftkunde und Schriftthätigkeit nicht als ihre Hauptstärke. Für sie musste eine neue Bezeichnung geprägt werden, conform dem mündlichen Studium. So entstand denn für die Pfleger der mündlichen Lehre die Bezeichnung „Tanaim". Der chaldäische Bibelvertent Jonathan übersetzt ויספר ללבן mit ותני ללבן; für והגדת לבנך setzt er ויספר העבד ותני עבדא; für ויתנהון setzt er ועגתה ותתני לברך; für Hosea 2, 17 Ex. 18, 8 ויספר משה setzt er ותני; vergl. auch Jud. 5, 11 לתנות; 11, 40 יתנו. Daher auch תנאי Verabredung; damit ist der sprachliche Gehalt der Bezeichnung „Tanaim" charakterisirt als Gegensatz zu „Soferim".

Man nannte sie hebräisch שונים oder בעלי משנה von שנה oder שנז, was mit gleicher Prägnanz der Mündlichkeit der gepflegten Lehre Ausdruck gibt [1]). So heisst es Mechilta Mischpatim: יכול למדין; ולא שונין ת״ל שימה בפיהם; ähnlich Erubin 54 b im Namen Akiba's: עד שתהי׳ סדורה בפיהם שנאמר שימה בפיהם. Vergl. Sifré Deut. 34. Ein Gleiches Kidd. 30 a: ושננתם שיהי׳ ד״ת מחודדין בפיך.

Das innige Vertiefen in die alten Schriftdenkmäler des Volkes hatte aufgehört in erster Reihe verdienstvoll zu sein. (Vergl. Sabb. jer. 16, 1 u. a. H.) Die Geistesschärfe und die Gedächtnisskraft gehörte der Halacha. So blieb es, bis die Reaction der Karäer auch den Geist innerhalb des Judenthums auf die Urquelle der Religion zurückgelenkt hat. Hingegen in den weitläufigen Controversen darüber, ob Nebela מותר בהנאה gedenkt keiner der hervorragenden Tanaiten, Ex. 21, 36, והמת יהי׳ לו. Für die Supposition, dass כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתית כותב לאשתו wird als Belegstelle I. Sam. 17, 18 ואת ערבתם תקח herangezogen. Das betreffende Capitel berichtet von den Kriegen Saul's, nicht denen David's. Vergl. Aboth 4, 19, wo im Namen des Tanaiten Samuel ein Satz Prov. 24, 17. 18 und Jebamoth 24 b wo im Namen R. Assi's Prov. 4, 24 tradirt wird.

[1]) Vergl. Friedmann, Einleitung zur Mechilta; Oppenheim, Geschichte der Mischna, S. 9.

## Akiba und Ismael.

1.

In den Traditionen der Späteren figurirt der Name des ehemaligen Hirten oder Holzhauers Akiba unmittelbar neben dem des Gesetzgebers Mose. Er war der Vater der „mündlichen Lehre" in ihrer weiteren Ausdehnung, er hat sie thatsächlich neu geschaffen. Alle Literaturproducte der tanaitischen Epoche rühmen sich seines Geistes zu sein, von ihm ihre ersten Bau- und Grundsteine empfangen zu haben, וכולהו אליבא דר' עקיבה. Er war aber auch der eigentliche Schöpfer der talmudischen Lehrmethode. Nicht blos das rohe Material, er hat auch der späteren Richtung Plan und Geist gegeben. Er war in Wahrheit der Vater des Talmudismus, der Bahnbrecher der Talmudisten.

Seine Zeitgenossen überragte Rabbi Akiba nach zwei Richtungen: er war ihnen überlegen in der Schärfe seines Geistes und in der wunderbaren Fassungskraft seines Gedächtnisses. In doppelter Hinsicht hatte er seinesgleichen nicht in Israel. (Berachoth 63 a.) In der Feinheit einer unbesiegbaren Dialektik, in jener scharfsinnigen Schlagfertigkeit, mittels welcher er seine hala-

chischen Gegner niederstreckt, „einem gewaltigen Widder gleich, der Alles, was rechts oder links sich ihm gegenüberstellt, mit seinen Hörnern widerstandslos zu Boden wirft", Sifré Chukoth 12, 4; Tosefta Mikwaoth Ende; in der Geistesschärfe, der es möglich war, die gewagtesten, oft widerspruchvollsten Schlüsse zu ziehen, sie logisch zu begründen und durch das Schriftwort selber sieghaft zu vertheidigen, that es ihm ebenso wenig einer seiner Zeitgenossen gleich, als in der Fülle und Ueberfülle des von producirten Halachastoffes, welcher aufgespeichert lag in seinem Riesengedächtniss und seinem Geiste stets gegenwärtig war. Diese Dialektik war thatsächlich ein unerschöpflicher „Quell der Weisheit", Sota Ende, daraus nach Belieben Halacha's geschöpft werden konnten. Wir begreifen, dass Ben Asai, der einmal Zeuge war eines dialektischen Turniers zwischen Akiba und Elieser, schmerzlich bedauerte, nicht ein Jünger Akiba's gewesen zu sein, Nedarim 74 b. Der Ruhm seines Namens drang „von einem Ende der Welt bis zum andern", Jebamoth 16 a, und die Schüler aus allen Weltgegenden drängten sich, zu seinen Füssen zu sitzen; von der Anzahl seiner Jünger werden geradezu phantastische Angaben gemacht.

Nur Einer seiner Zeitgenossen war ihm ebenbürtig, konnte, musste das Unternehmen wagen, den Ruhm, das Ansehen, den Erfolg seiner Lehrthätigkeit Akiba streitig zu machen; es war sein halachischer Hauptgegner, welcher, gleich ihm, den Märtyrertod erdulden musste, Ismael ben Elisa. Beide führen den Ehrennamen „Väter der Welt", Schekalim c. II. Ihm war es gelungen, neben der Akiba's eine eigene Schule zu gründen, deren Jünger, sowie deren Nachfolger seine conservative Lehrmethode eine

lange Zeit bewahrt und festgehalten haben. Schliesslich musste sie doch der neuen Richtung des Gegners weichen, welcher sich die Herzen erobert hat. Ismael bildete den vollen Gegensatz zu Akiba. Seine Halachas sind allerdings weniger scharfsinnig, dafür aber auch weniger gekünstelt, zumeist in voller Uebereinstimmung mit dem gesunden Menschenverstande; der Lehrstoff, den er den Jüngern bot, hatte nicht jene kolossalen Dimensionen der Akiba'schen Halacha, dafür standen seine Lehren zu dem Wortlaute der Schrift in keinem Gegensatz und die Art seiner Interpretation des biblischen Textes war eine gesunde, sach- und sinngemässe.

2.

Die Emancipation der Halacha von dem Charakter eines blossen Commentars war die logische Folge der durch Akiba's Lehrmethode bewirkten Loslösung von dem inneren Gedankengehalt des mosaischen Gesetzbuches. Hier lag der tiefe Grund jenes scharfen Gegensatzes zwischen Akiba und Ismael. Dieser bestand darauf, dass die Halacha mit dem Buchstaben des geschriebenen Gesetzes harmonire; er verlangte, dass die Ableitung nicht gekünstelt, nicht gezwungen sei, und dass man bei der Interpretation des schriftlichen Gesetzes zum Zwecke der Halacha nach den Regeln vorgehe, welche er „dreizehn Middoth" genannt hat. Er betonte, dass die göttliche Gesetzgebung in eine menschliche Sprache gekleidet sei, Sanh. 64, Kerit. 11 und andere Stellen, dass demnach ihre Redewendung, ihre sprachgebräuchlichen Wiederholungen, ihre rednerischen Ausmalungen nur um der Darstellung grösseren Schwung zu geben, nicht aber um neue Halachas zu produciren, gebraucht

worden sind. Vor Allem darf die Entscheidung der Halacha nicht gegen die Intentionen, gegen den klaren Wortlaut der Schrift ausfallen; nur an drei Stellen constatirt er, dass die Halacha über den Sinn des schriftlichen Gesetzes hinausgehe, vergl. Sota 16 a und andere Stellen.

Ganz anders R. Akiba, der Schöpfer, Träger und Begründer jener Lehrmethode, welche alles nur Denkbare in die heilige Schrift hineinzulegen wusste, die es nicht verschmähte, selbst grammatische Hilfszeichen für die Halacha auszubeuten, die nicht Anstand nimmt, die Sätze der Schrift zu verrenken, auseinanderzureissen, um einer neuen Halacha willen; Gittin 90 b; Sota 3 b; Baba B. 111 b; Joma 60 b; Menach. 58 b; Joma 85 b; Jebam. 48 b; Sanh. 63 a u. a. St. Jeder Buchstabe der Schrift musste in vollem Gegensatz zu seiner grammatischen Bedeutung, zur Bereicherung der Halacha herhalten. Jede doppelte Ausdrucksweise, Sota 41 b, jer. Nedarim 11, der Gebrauch, der Partikel: „auch", „wohl", „ebenso" עם, אף „nur", „jedoch" אך, רק „mit", „bei", „gegen" את „oder" או, ja des Buchstaben ו — selbst dort wo sie nicht zu umgehen waren, — oder die Zeitform der Verba, das Wort לאמר alle nothwendigen Theile des Sprachbaues waren ihm blos der Halacha wegen geschaffen. Sebachim 107; Sanh. 54 u. a. St. Sifré נשא c. 2., Er ist auch der Träger jenes classischen Lehrsatzes: סרס המקרא ודרשו; er umstellt die Buchstaben, Sota 17 a, setzt andere für sie von gleichem Zahlenwerth, Nedarim 87 b, schafft willkürliche grammatische Normen, Baba M. 47 a, Sanh. 87 b, 4 b, zum Zwecke der Halachaproduction.

Wenn die Sage von R. Akiba rühmt, dass er in den Sinn der Thora tiefer eingedrungen sei, als Moses, „dass er Geheimnisse offenbart, die jenem verhüllt geblieben", Bamidbar rabba, dass der Sohn Amram's, als er Akiba ben Josef geschaut, mit der Unsumme der von ihm geschaffenen Halachas, wie er על כל קוץ וקוץ תילון תילון של הלכות anbringt, er überrascht und erstaunt gewesen sei: so enthält sie einen Kern Wahrheit. Haben auch einzelne seiner Vorgänger ähnliche Interpretationen hie und da versucht, so hat doch Keiner in dieser Kunst es zu einer solchen Virtuosität gebracht, sie so systematisch betrieben, als gerade R. Akiba. Seine Vorgänger achteten noch immer darauf, dass die halachische Interpretation des Schriftwortes seinen Gehalt nicht in das Gegentheil umkehre, dass zwischen der mündlichen und schriftlichen Lehre ein sichtbarer Zusammenhang bleibe; die Lehrart Akiba's hat jenen Zusammenhang sehr gelockert, auf einen mit einem unbewaffneten Auge kaum sichtbaren Faden reducirt. Er vollbringt das in voller Absicht; selbst dort, wo das Schriftwort einen mehr klaren und deutlichen Anhaltspunkt für seine halachische Entscheidung bietet, wie R. Ismael ihm zeigt (vergl. Pess. 5 a, Synh. 54 b; Sota 28 a; Jeb. 70 a jer; Joma 2, 4), wählt er lieber einen gekünstelten, verhüllten, gleichsam unsichtbaren Anhaltspunkt für die Halacha.

Von den hervorragenden Zeitgenossen hatte R. Akiba wegen seiner Lehrmethode manchen herben Angriff zu ertragen. Sein intimer Freund R. Tarphon rief ihm wiederholt zu: ? עד מתי אתה מגבב.

Eleasar, Sohn Azarja's sagte ihm: „Akiba, ob Du den ganzen Tag deducirst, ich achte dessen nicht.“ Als er einst in Bezug auf die Todesstrafe für eine gefallene Priestertochter die Halacha aus einem Waw deducirte, bemerkte ihm R. Ismael mit Sarcasmus: „Wegen eines Waw wolltest Du sie zum Scheiterhaufen führen?“ (Vergl. Sanh. 51 b, Sebachim 82 a) u. a. St.

3.

Die Halacha hatte in Folge dieser Methode solche Dimensionen bei Akiba angenommen, dass sie in den Rahmen eines Bibelcommentars unmöglich unterzubringen war; ihre ganze Art machte es unthunlich, seine halachischen Deutungen allen Ernstes als Bibelexegese den Jüngern zu bieten. Die Methode also drängte, den letzten Schritt zu thun, die Halacha auch in der äusseren Form von ihrer früheren Abhängigkeit zu befreien. Er schuf die Mischna. Und es that keinen Schaden mehr, das Wasser in eine Cisterne hinüberzuleiten und dort zu sammeln, nachdem es auch an der Quelle nicht natürlich sprudelte, sondern durch künstliche Zwangsmittel der Natur abgerungen wurde und dort schon der Frische und Unmittelbarkeit entbehrte.

Akiba war der erste Begründer und Redactor der Mischna; seine redactionelle Thätigkeit bestand darin, dass er, im Gegensatze zu dem früheren Gebrauch des Lehrhauses, jede Woche den bestimmten Wochenabschnitt der Schrift vorzunehmen, und die daraus sich ergebenden religiös-gesetzlichen Normen und Bestimmungen zu behandeln und zu discutiren, einen mehr methodischen Weg eingeschlagen; seine Vorträge den Materien nach geordnet und eingetheilt hat. In der

Bibel sind ja die civilgesetzlichen und die ehegesetzlichen Bestimmungen so wenig von einander geschieden wie die Bestimmunggn über Feste und Opfer. Akiba soll der Erste gewesen sein, der die soferitischen und tanaitischen Gesetze den Materien entsprechend geordnet, indem er in einem gewissen Zeitraum das Civilrecht, in einem andern das Ehegesetz u. s. w. nach einer entsprechenden Ordnung und Eintheilung den Jüngern vorgetragen. Bekanntlich nannte man Perek denjenigen Abschnitt, welchen das Lehrhaupt an Einem Tage vorgetragen. (Berachoth 11 b; Erubin 36 b.) Darin aber hat auch die Gegensätzlichkeit dieser beiden Männer und ihrer Lehrbestrebungen den klarsten, sichtbarsten und augenfälligsten Ausdruck gewonnen: dass gegenüber dem reformatorischen Gedanken Akiba's, den Vortrag im Lehrhause von der Abhängigkeit loszulösen, in der er zu der Eintheilung des mosaischen Gesetzbuches stand, R. Ismael nach wie vor die conservative Lehrmethode beibehielt und vertheidigte. Was Akiba unternommen und vollbracht hat, war die Emancipation der Halacha von dem geschriebenen Gesetzbuch, in dessen Abhängigkeit sie bis dahin schon ihrem äusseren Vortrage nach stand. Die Halacha sollte aufhören, blos Bibelcommentar zu sein, und Selbstzweck werden; ihre Aufgabe sei nicht mehr, Sinn und Gehalt des Schriftwortes zu ergründen und klarzulegen, sondern das gesammte religiöse Leben zu regeln. Schon die Eintheilung und Ordnung, in welcher auf die Reihenfolge der Darstellung im biblischen Gesetzbuche keine Rücksicht genommen wird, sollte diese Loslösung sichtbar zum Vorschein bringen. Die Halacha ist bei ihm mündig geworden, hat sich vergrössert, ist zu einem

Codex angewachsen, hat aufgehört, Bibelcommentar zu sein. Gegenüber diesem revolutionären Unternehmen, das schliesslich siegreich sich Bahn gebrochen, hat R. Ismael die conservative Lehrmethode beibehalten und vertheidigt. In seinem Lehrhause wurde die Halacha immer im Zusammenhang mit und als Commentar der Bibel vorgetragen, und seine Jünger, von denen R. Jonathan und R. Josiahu namhaft gemacht werden, Menachoth 57 b, die anderen aber schlechthin als Jünger seines Lehrhauses bezeichnet werden, Tana debé R. Ismael, behielten in ihren Vorträgen diese Lehrmethode bei. Aus dieser Schule ist der halachische Bibelcommentar zum Buche Exodus hervorgegangen, welcher unter dem Namen Mechilta debé R. Ismael bekannt ist. Dass eine solche Mechilta auch zu den drei folgenden Büchern der Bibel existirt hat, erhellt nicht blos aus der Einleitung zum maimonidischen Codex, sondern auch aus dem Inhalte der Bücher Sifra und Sifré, in welchen viele und sehr ansehnliche Partien jener verloren gegangenen Mechilta, theils im Namen Rabbi Ismael's und seiner Jünger, theils ohne jegliche Autorangabe zu finden und nachzuweisen sind.

Auch unter den eigenen Jüngern hatte Akiba Einige, denen die offenkundige Scheidung der mündlichen von der schriftlichen Lehre missfiel, und die den kühnen Schritt des Meisters, wodurch jene Scheidung auch äusserlich zu Tage trat, nicht rechtfertigen. Diese Jünger, R. Juda bar Ilai und Simon ben Jochai, wiewohl sie den halachischen Entscheidungen und Traditionen R. Akiba's treu blieben, seine Ideen fortbildeten, griffen in Bezug auf die äussere Form des Lehrvortrages auf die alte Me-

thode zurück. Sie docirten die Halacha wieder als Bibelcommentar, gleich der Schule R. Ismael's und wie es ehemals überall Sitte war. Aus ihren Lehrhäusern sind die beiden halachischen Commentare Sifra debe Rabh und Sifré debe Rabh hervorgegangen, auf welche das mehrfach citirte Referat sich bezieht: סתם ספרא ר' יהודה סתם ספרי ר"ש וכולהו אליבא דר'עקיבא

Mechilta Sifra und Sifré bilden einen fortlaufenden halachischen Commentar zur biblischen Gesetzgebung, beginnend mit c. 12 des Exodus[1]), in welchem die ihrer äusseren Form nach so verwandten Werke aus den Schulen R. Ismael's, Juda's und Simon's mit einander vermischt und vereinigt sind (vergl. J. H. Weiss, M. Friedmann, Mechilta, Geiger, „jüd. Zeitschrift", Band IV, 107). Dass die ursprünglichen Bestandtheile dieser gesammten Werke hauptsächlich Ismael und seiner Schule angehören, und dass sie der Gemara direct widersprechen, ist längst eine anerkannte Thatsache.

Dieses tanaitische Werk war Jahrhunderte hindurch der mündlichen Tradition anvertraut, daher auch die vielen amoräischen Elemente, die es während der Wanderjahre in sich aufgenommen.

Der Ausdruck „debé Rabh", welcher dem Namen Sifra und Sifré häufig beigefügt wird, und der im Talmud sonst überall schlechthin „das Lehrhaus" bedeutet, Sanh. 17 b, 57 a, Sebachim 87 a, hat Miss-

[1]) Bekanntlich wäre nach R Isaak, citirt auch bei Raschi Gen. 1, 1 das ganze Buch Genesis und Exodus bis Cap. 12 überflüssig, weil für die Halacha gleichgiltig. Mit jenem Cap. begann auch der halachische Lehrvortrag im tanaitischen Lehrhaus.

verständnisse veranlasst, denen zufolge Rabh die Redaction dieses Werkes zugeschrieben wurde. Thatsächlich dürfte es schwerlich früher als in der Saboräerepoche seine jetzige Gestalt erhalten haben. Dessen Studium musste frühzeitig gegenüber dem der autoritär gewordenen Mischna zurücktreten. R. Akiba, der ihre Systematisirung, die Eintheilung des Lehrstoffes, den Materien entsprechend, in grössere und kleinere Partien, in Ober- und Unterabtheilungen vollzogen hat, Aboth. d. N. c. 18, Gittin 67 a, ward zum tanaitischen Heros, den Gott selber als seinen Liebling preist, Chagiga 14 a; neben Moses und Esra wurde ihm ein Platz angewiesen, Menachoth 29 b; sein Codex ward zum Mittelpunkt aller Geistesthätigkeit, normgebend für das ganze religiöse Leben.

4.

War es nun ein Zufall oder lag darin ein geschichtlicher Zusammenhang, dass, als der aus dem Hirtenstande in das Lehrhaus eingetretene R. Akiba, der scharfsinnigste Halachist, das mündliche Gesetzesstudium von dem Charakter eines Bibelcommentars emancipirt, eine systematische Eintheilung und Ordnung der Halacha nach ihren eigenen innern Principien unternommen hatte, ein Gesetzeslehrer aus priesterlichem Hause, R. Ismaël, der sich dagegen wehrte, die Nichtachtung der Halacha als eine „Schmähung des Gottesswortes, Zerstörung des Bündnisses“ (Nam. 15, 31) zu brandmarken, Sanhedrin 99 a, sich dem widersetzt hat, und die conservative Lehrmethode, welche das mündliche Gesetz als eine Erläuterung und Definirung der heilig. Schrift,

nur im Zusammenhang mit derselben vorzutragen, in seinem Lehrhaus beibehielt?

Der Gegensatz zwischen Akiba und Ismaël war nach allen Richtungen ein consequenter, und psychologisch zu erklären. Akiba war aus der untersten Volksschichte hervorgegangen; Ismaël entstammte dem ältesten, vornehmsten und einflussreichsten Priesteradel, jener hohenpriesterlichen Familie, der es unmöglich war, zu vergessen, dass die schriftliche Lehre ihr Purpur und Diadem zuertheilt. Chulin 49 a constatirt der Talmud, dass Ismaël stets für die Privilegien der Priester sein Wort einsetzt. Seine höheren Ansprüche auf eine exclusive Heiligkeit der Priesterschaft kommt auch darin zum Ausdruck, dass er das Fernbleiben des hohen Priesters bei der Leichenbestattung seines nächsten Blutsverwandten gestatten will, während Akiba diese „Verunreinigung" für eine obligate Pflicht ansieht. Sota 3 a. (Vergl. Sebachim 100 a.)

Zu der Mischnaordnung Akiba's, welche im späteren Judenthum ein canonisches Ansehen erlangt hat, steht der halachische Bibelcommentar Mechilta[1]) nebst Annexen aus der Schule Ismaël's durchaus oppositionell; die berühmten Schüler Ismaël's, Jonathan und Joschiah, sind hier die vornehmsten Träger der Tradition und der halachischen Discussion. Die Mischna ignorirt diese Männer vollständig, vermeidet selbst ihre Namen zu nennen. Sifré zu Deut. § 16, berichtet von Ismaël, dass er in einem Rechtsconflict zwischen einem Juden und Heiden, je nach dem Vortheil des Juden, sei es

[1]) Nach. Pess. 48 a, Temura 33 a, Ab. zara jer. 4, 8; Midr. Lev. c. 3. Koh. 4 ist „Mechilta" synonym mit „Halacha", oder „Boraita". Daher der talmud. Ausdruck במכילתן.

nach mosaischem oder römischem Rechte entscheiden lässt, während die andern Gesetzlehrer dem rechtsuchenden Heiden die Entscheidung überlassen, nach welchem Gesetz er geurtheilt wissen will. In Baba K. 113 a wird R. Ismaël noch schwärzer dargestellt, als er ist. Es wird von ihm behauptet, dass er, selbst wenn römisches und einheimisches Recht in einem speciellen Falle gegen eine jüdische Partei entscheiden, durch List den Heiden um sein Recht zu bringen gestattet. Sifré weiss davon nichts. Im Talmud wird das offenbar blos darum so recht schwarz gezeichnet, damit in einem Nachsatz die Humanität und Heiligkeit Akiba's welcher für die Gleichberechtigung des Heiden eintritt, „um den Namen Gottes zu heiligen", recht scharf hervortrete und augenfällig werde. (Vergl. meine zweite Streitschrift contra Rohling, S. 11 ff.)

5.

Das Verbot der Schriftstellerei erhält von diesen Tanaiten eine bedeutende Verschärfung; wird beinahe in ein Verbot der graphischen Thätigkeit umgewandelt.

Die Ausführlichkeit der Sabbathhalacha erforderte es, dass die Schriften namhaft gemacht werden, die am Sabbath vor Feuersgefahr in Sicherheit gebracht werden dürften. Da man geschriebenen Eulogien und Amuletten, obgleich sie viele Schriftverse enthielten, solches Privilegium nicht eingeräumt, so musste man folgerichtig die geschriebenen Eulogien ganz verbieten. Als ein industrieller Schreiber sich daran nicht kehrte, scheute R. Ismaël es nicht, dessen Behausung aufzusuchen, um ihm das Handwerk zu legen. (Vergl. Sabb. 105 b, jer. Sabb. 16, 1, Tosefta Sabb. 13, 4, Soferim 15, 2.)

Instructiv ist, dass man bei der Sabbathhalacha das Verhalten zu Mischna- und Halachaschriften zu regeln keine Nöthigung fand. Solche schienen überhaupt undenkbar.

Ein wunderliches Missverständniss lässt Professor Graetz die Urheberschaft des Verbotes schriftlicher Aufzeichnung der mündlichen Lehre den Tanaiten dieser und der folgenden Periode zusprechen.

„Auf Ismaël oder auf seine Schule wird das Verbot zurückgeführt, die Halacha niederzuschreiben. In der That scheint es, als wenn R. Ismaël der Urheber dieser Verpönung gewesen." Graetz, Monatsschrift 1873, S. 28—29.

Graetz verwechselt die biblische Begründung des Verbotes mit diesem selber. Soferitische Normen haben immer den Scharfsinn der Tanaiten und Amoräer gereizt, ihren sogen. biblischen Urgrund zu eruiren. Ismaël und Akiba versuchten jeder in anderer Art, die vier Gehäuse der Phylacterien in der Schrift angedeutet zu zeigen [1]), Chullin 4 b; ältere Tanaiten und jüngere Amoräer wetteiferten, Succa 35 a, eine scharfsinnige Ab-

[1]) Schon J. B. Löwynsohn, der berühmte Verfasser des „Serubabel", hat in seinem „Jalkut", p. 104, auf den Bericht des Moses Coucy im Semag hingewiesen, wonach der Letztere grosse Reisen nach allen Ländern unternommen hat, um den nirgends geübten und vernachlässigten Phylakterien-Ritus in den jüdischen Gemeinden zu restauriren. Derselbe citirt auch die Responsen des Josef Kolon Nr. 174, den Pariser Tossafisten Juda, den Mordechai zu Rosch hasch. I, welche die Nichtübung wohl motiviren und halachisch gerechtfertigt finden. Die gleichen Aeusserungen der Geonim sind in jüdischen Zeitschriften längst wörtlich excerpirt worden. Dennoch bleibt die Thatsache unerschüttert, dass dieser Ritus aus den vorchristlichen Jahrhunderten datirt.

leitung aus der Bibel zu erbringen, dass mit der Frucht vom Ez hadar, Lev. 23, 40, nur der sogenannte Paradiesapfel verstanden sein kann, wobei sie an verwunderlichen Einfällen sich überbieten.

Versuche, das Verbot der Schriftstellerei biblisch zu erhärten, begegnen uns in Megillath Taanith im Namen der ältesten Tanaiten. Temura 14 b, Gittin 60 b wird ein Gleiches im Namen des Amoräer R. Juda ben Nachmani referirt und dann eine andere Ableitung, deren Autor ein Jünger aus dem Lehrhause Ismaël's war, vorgeführt. Dass hier die Norm selber als von uralter Geltung vorausgesetzt wird, erhellt auf den ersten Blick.

Es ist einleuchtend, dass ein Verbot solch einschneidender Bedeutung, welches das gesammte geistige Leben beinahe zur Regungslosigkeit verurtheilt, unerträgliche Fesseln ihm anlegt, unmöglich von einem Einzelnen, und wäre seine Autorität noch so gross, sein Ansehen unantastbar uud unbestritten, herrühren kann. Graetz selber lässt Juda hanassi die Mischna nur mündlich redigiren, weil die Schriftstellerei unter Verbot stand. In Mischna und Tosefta werden die Gesetzeslehrer aus der Schule Ismaël's nie erwähnt; ihre halachischen Entscheidungen fanden selbst nicht als gegnerische Ansicht Berücksichtigung: wie sollte plötzlich eine einzelne Halacha aus jenem Kreise für den Redactor der Mischna von solch gewichtvoller, entscheidender Bedeutung geworden sein, dass er sein Werk den Gefahren der Vergessenheit preisgab?

6.

Durch R. Akiba, den Reformator der Halacha, ist diese Selbstzweck geworden, hat aufgehört, Exegese zu

sein. In ihrem Vortrage, in ihrer Ordnung und Eintheilung folgte sie nunmehr der innern eigenen Logik, den Anforderungen des Stoffes, nicht, wie früher, geleitet und dirigirt von ausser ihrem Gebiete liegenden Momenten. Die Mischna war fortan selber Gesetzbuch, nicht der Commentar eines solchen. So lange sie blos Exegese zu sein prätendirte, litt sie an innerer Unwahrheit, und verdiente wohl eher den Vorwurf, „Berge an Haare anzuhängen". Ihre Emancipirung war ein Act logischer Consequenz und hat viel dazu beigetragen, das Lehrhaus Akiba's mit Jüngern zu überfüllen, dem von allen Himmelsrichtungen die Menge zuströmte, während Ismaël die Zuhörer zu seinen Füssen zählen konnte, und ohne nachhaltige Einwirkung für die Spätzeit vorüberzog.

Warum ist Akiba dessenungeachtet nicht zur Niederschrift seines Codex geschritten?

Zunächst wohl aus dem Grunde, weil die anonyme Mündlichkeit allein der Halache neben dem geschriebenen Gesetz Daseinsberechtigung gab, die Ansprüche auf mosaischen Ursprung und den Charakter der Sinaicität begründen liess. Die Niederschrift hätte das offenbar preisgegeben, was man als einziges Motiv zur Erklärung ihres hohen Alters geltend machte.

Sodann hütete man sich vielleicht auch, die Halacha ihrer Entwicklungsfähigkeit, der möglichen Weiterbildung nach Bedürfnissen und Ideen kommender Zeiten und Generationen zu entäussern. Man vermochte sich aber auch nicht zu entschliessen, den viel erprobten Einfluss, welchen die Mündlichkeit des Gesetzes den Trägern desselben naturgemäss sicherte, aus den Händen zu geben. Endlich ging es nicht an, ein heilig gewordenes Axiom

des Judenthums, ein uraltes Fundamentalgesetz zu brechen.

Nun hat Director Z. Frankl s. A., welcher immer eine schriftliche Mischnaredaction vertheidigte, für seine Anschauung eine Stelle herangezogen, welche der tanaitischen Epoche eine geschriebene Halacha zu datiren würde.

Sabbath 138 b heisst es: ת"ר כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו עתידה תורה שתשתכח מישראל שנאמר ... אמרו עתידה אשה שתיטול ככר של תרומה ותחזור בבתי מדרשות לידע אם טמיאה היא ... בהדיה כתיב ביה מכל האוכל? אלא לידע אם ראשונה היא. הא נמי מתניתין היא? כדתנן השרץ שנמצא בתנור...

Frankl, Monatsschrift 1862, p. 273, citirt diese Stelle und fügt hinzu: „Der Einwurf: הא נמי מתנתין היא ist aber nur treffend, wenn die Mischna aufgeschrieben war, . . . war sie nur mündlich tradirt, so ist der Einwurf durch das עתידה תורה שתשתכח erledigt."

Demnach würde nach Frankl's Auffassung der Talmud den „Vätern" in Jamnia eine geschriebene Mischna zusprechen, was gegen die Geschichte streitet. Schon vor Frankl hat Moses Chagis in der Einleitung zum Mischnacommentar die Stelle Sabbath 138 b für diese Frage herangezogen, schliesslich als nicht beweiskräftig abgewiesen.

Diese Talmudstelle besitzt einen geschichtlichen Hintergrund und nur im Zusammenhang mit diesem lässt sie sich erfassen. Die Synode zu Jamnia, von deren Veranlassung diese Boraitha mit geringer Abweichung von Tosefta Edojoth I, 1 berichtet, wollte den Gefahren

entgegentreten, welche aus den stets sich mehrenden Schuldifferenzen der Schamaiten und Hilleliten der Halachaeinheit und der religiösen Praxis drohten. Um eine Spaltung zu verhüten, mussten die Differenzen eingedämmt, auf ein möglichst geringes Mass reducirt werden. Zu diesem Behufe wurden jene in Edojoth gesammelten Zeugnisse von der Synode veranlasst, um dem weiteren Ausspinnen der Differenzen ein „Halt" zuzurufen. Die Schulen Schamai's und Hillel's haben in der That eine Zersetzung des Judenthums als drohende Wahrscheinlichkeit klar genug blicken lassen, nur der energievollen That des zweiten Tanaimgeschlechtes war es zu danken, dass der Process unterbrochen wurde.

Nach der citirten Boraitha hätte man auf der Synode von der Gefahr gesprochen, dass vor lauter gelehrten Differenzen die primitivsten Fragen der Praxis, z. B. ob ein Terumabrot levitischer Unreinheit unterliege, ohne Entscheidung zurückgewiesen werden müssen.

Die mikrologische Gelehrsamkeit jüngerer Amoräer bemängelte die exemplificirte Frage als unpassend gewählt, weil ausser dem Bereich der geschilderten Gefahr: die levitische Unreinheit eines Terumabrotes lässt sich aus der Schrift entnehmen und über den Grad der levitischen Unreinheit, was vielleicht gemeint war, sind in der Mischna ebenfalls keine Spuren von Meinungsdifferenzen enthalten. Der Talmud bemerkt deswegen, dass dennoch gegen die halachische Entscheidung der angezogenen Mischna die Amoräer Zweifel äusserten, welche Zweifel auch die Lehrer in Jamnia möglicherweise vorausgesehen haben.

Also nicht, dass sie geschrieben, sondern dass sie über die Halacha keine differirenden Meinun-

gen referirt, wird die Mischna herangezogen. Der Ausdruck שתשתכח ist nicht wörtlich zu nehmen; in der That citirt der Talmud auch eine Bemänglung dieses Ausdruckes von Seiten Simon b. Jochai: ח"ו שתשתכח תורה ׳ ׳ ׳ אלא שלא תמצא הלכה ברורה ׳ ׳ ׳ Vergl. auch Jalkut zu Ekew.

7.

Dass diese krampfhaften Anstrengungen, die Halachaeinheit zu restauriren, die gespaltenen Richtungen, die sich zu gegensätzlichen Systemen zuspitzten, einander zu nähern, eine allgemein giltige Norm für die Praxis sicherzustellen, nur einen bescheidenen Erfolg erzielten, die Gefahr שלא תמצא הלכה ברורה sich vielmehr steigerte in der späteren Epoche, lag in der Natur des mündlichen Studiums. Nicht die Entscheidungen der speciell gegnerischen Schulen, sondern die Halacha's der Jünger ein und derselben Schule konnten unter sich schwer geeint werden. Ihre flüssigen und schwankenden Bestandtheile nahmen in den Erinnerungen der Jünger eine von vielfachen subjectiven Momenten bedingte Form an. Eine je gründlichere und ausführlichere Behandlung sie in dem Lehrhaus erfahren, um so reichhaltiger wurde sie, um so schwieriger ihre genaue Conservirung im Gedächtniss. War es zu verwundern, dass über den materiellen Gehalt grosser Partien der Akiba'schen Mischna unter seinen eigenen Jüngern die Traditionen weit auseinander gingen und entgegengesetzte Meinungen im Namen desselben Meisters in Circulation waren? Vergl. Tosefta: Oholoth 5, 6; 3, 1; III Kelim 6, 8; Klaïm 1, 3; Gittin 1, 4; Mischna: Keririth 3, 9; Oho-

loth 2, 6; Kelim 28, 2; 14, 1 mit der bezüglichen Tosephta. Wie oft sieht der Talmud sich zur Erklärung gedrängt: תרי תנאי ואליבה דר׳עקיבא? Das wäre anders geworden, falls R. Akiba schriftlich seine Mischna hinterlassen hätte!

Beherrschte einst die Angst alle Gemüther, die Lehrdifferenzen der Schamaiten und Hilleliten könnten einen Riss, eine Spaltung in die religiöse Praxis bringen: — nun waren diese alten Differenzen Gegenstand neuer Differenzen der Tanaiten geworden. Man differirte, wie die Differenz gewesen war, welche Anschauungen jede der Parteien vertreten hatte. Ich zählte an vierzig Stellen entgegengesetzter Traditionen der Jünger Akiba's über die ihnen — von ihrem Meister — überlieferten, zwischen Schamaiten und Hilleliten strittigen Halachats.

Die Tanaiten jüngerer Generation, welche zu Füssen der ehemaligen Schüler Akiba's gesessen, mochten naturgemäss den Traditionen der eigenen Lehrer den Vorzug der Treue und Glaubwürdigkeit zusprechen; die Widersprüche wurden nicht gehoben, sondern autoritäts- und pietätsvoll weiter vererbt.

Wenn man an 600 Halachasammlungen bei den Tanaiten gezählt haben will, so war das im Grunde keine Uebertreibung. Die einzige Mischna des R. Akiba umwandelte sich in ebenso viele, materiell verschiedene, als er Jünger zählte.

Die des R. Mëir und R. Nehemia gaben dann den Mittelpunkt weiterer Krystallisation und wurden conservirt; von den andern haben sich nur einzelne Theile, geringe Spuren auf uns gerettet.

Es war nicht anders möglich, als dass es den Sammlungen des R. Mëir und des R. Nehemia nicht anders und nicht besser erging, als der ihres Meisters. Auch sie fielen den Vervielfältigungen und Umwandlungen, welche in unzertrennlicher Begleitung sind der mündlichen Tradition, anheim. Als Beispiele widersprechender Darstellungen der Halacha R. Mëir's erwähne ich: Mischna Demai 2, 5; vergl. Tosefta III, 15; Mischna Taharoth 9, 4; vergl. Tosefta 10, 9 u. a. St.

Dass man von manchen Seiten auf die Stelle Chullin 85 a hingewiesen hat: ראה רבי דבריו של ר' מאיר ושנאו בלשון חכמים, als Beweis, dass R. M. seiner Halacha eine schriftliche Vermerkung gegeben hat, so konnte ich blos darin den Beweis erblicken der immensen Verlegenheit Derer, welche nach Spuren einer schriftlichen Halacha vergebens gesucht haben. Es heisst den Gedanken bis zur Sinnlosigkeit entstellen, wenn man interpretirt: Juda Han. habe eine Entscheidung des R. M. vorgezogen, weil er sie — gesehen hatte! Der Ausdruck ראה kommt auch Aboth 2, 9 vor; ראה רבי speciell auch in Tosefta Menach. 8, 7; Ohol. 11, 10; Nidda 9, 11, nie in der Bedeutung von „sehen", sondern von „richtig finden", „beistimmen".

Der Vollständigkeit wegen sei noch erwähnt, dass die Verwechslung von מעוברת mit מדברת Kethub. 1, 8. 9, welche Juda han. zur Aufnahme einer doppelten Halacha nöthigte, das irrthümliche המבעה für das ursprüngliche המבעיר, Baba K. Anf., einen Erklärungsgrund nur findet in der Mündlichkeit der Quellen, welche dem Mischnaredactor zu Gebote standen.

So kam es, dass die tanaitische Epoche Halachasammlungen in grosser Menge entstehen liess, dass selbst nachdem Juda han., welcher die Mischna des R. Mëir umformte, durch die Autorität seiner hohen Stellung als anerkanntes Oberhaupt des Gesammtjudenthums, durch den Einfluss der Patriarchenwürde, durch die Gewalt, welche das ausschliesslich ihm reservirte Recht der Ordination über die neue Generation der Halachisten gewährte, wie noch erwähnt werden soll, gelungen war, seiner Mischna eine beinahe kanonische Stellung zu sichern, neben ihr doch noch concurrirende Codices von hoher Autorität Gegenstand wissenschaftlicher Pflege und eifrigen Studiums blieben. Vergl. Kohel. rabba zu I, 1 עשיתי לי גנות ופרדסים אלו משניות גדולות של ר׳ חיי׳ ור׳ הושעי׳ ושל בר קפרא; mit geringer Abweichung auch Jalkut I, 771, wo auch die Mischna des Juda han. aufgezählt wird, mit der witzigen Hinzufügung: אף על פי כן כולם נתנו מרועה אחד. Dieser „Roë echad" ist offenbar der Hirte Akiba, auf welchen sämmtliche Mischnasammlungen ihren Ursprung zurückführen. Wie das zu verstehen ist, werden wir in der folgenden Darstellung über die Tosefta und ihr Verhältniss zur Mischna erfahren.

## Die Mischna und die Tosefta.

1.

Der Gaon Scherira war, soweit unsere Kenntniss reicht, der Erste, welcher dem Toseftaproblem eingehende Aufmerksamkeit gewidmet hatte, und obgleich es seitdem eigentlich nie von der Tagesordnung abgetreten, ist es noch immer, was es war: ein Problem. Wegen ihres Inhaltes, ihrer eigenthümlichen Form, ihrer Anordnung und Eintheilung, kann man die Tosefta, nicht mit Unrecht, als eine Schwester der Mischna bezeichnen, jedoch eine Art illegitime Schwester. Nicht blos durch den Umstand, dass die Vaterschaft derselben zweien Männern zugeschrieben wird, R. Chia und R. Oschia, auch sonst ist das Los, davon sie ereilt worden, dem wenig erquicklichen Geschick eines illegitimen Kindes gleich. Warum wandert dieses Geschöpf immer so einsam und verlassen? Warum wenden sich die Genossen von ihm ab? Mit welcher Achtung und hohen Autorität wird die legitime Patriarchentochter, die Mischna, umgeben, und wie wenige Beachtung fand allezeit ihre Schwester im geheiligten Lehrhaus! Wenn jene sich einmal verspro-

chen oder gar widersprochen: die scharfsinnigsten Gesetzeslehrer waren im Momente da, um mit Geist und Witz den Inhalt ihrer tiefsinnigen Worte zu deuten und zu erläutern, den Widerspruch als blos scheinbar zu erweisen, sonnenklar darzuthun, dass im Gegentheile jede ihrer Normen, ja selbst ihr gleichgiltigster Ausspruch voller unergründlicher Weisheit. Widersprüche dagegen in der Tosefta, wer kümmerte sich um sie, wer wusste um sie?

Der Talmud ist eine Art Gewand um die Mischna, ein vielgestaltiges, farbenreiches Kleid, gewirkt von dem Geiste und der Gelehrsamkeit sämmtlicher Amoräergeschlechter. Palästina und Babylon: in jedem dieser beiden Länder wurde ein eigenes kunstreiches Gewand für die Mischna hergestellt. Selbst Theile der Tosefta wurden in dasselbe verwoben; man scheute sich nicht, der unglücklichen Schwester die schönsten Theile abzunehmen, um das Kleid der Nebenbuhlerin zu schmükken. Sie aber, die arme Tosefta, wanderte Jahrhunderte hindurch ohne jegliche Umhüllung, barbarisch nackt. Warum fehlt der Tosefta der talmudische Commentar, wie ihn die Mischna zweifach hat? Warum haben die Amoräer nicht die Tosefta zum Gegenstand ihres Studiums und ihres Nachforschens erhoben?

2.

Maimonides hat deswegen, im Gegensatze zu Scherira, welcher die beiden Codices als Schwestern, d. h. zwei selbstständige Mischnasammlungen angesehen hatte, erklärt, die Tosefta müsste doch wohl blos eine Dienerin der Mischna sein, welche, kein selbstständiger Codex,

blos dem Zwecke dienen soll: לבאר המשנה. Auch viele von den Späteren adoptirten diese Anschauung, welche allmälig herrschende Schulmeinung geworden. Man sah die Tosefta, die doch eine vollständige Nebenhalacha, wenn auch keine officielle, bietet, als eine Art Commentar der Mischna an, deren höhere Stellung und Autorität damit erklärt wurde. Maimonides zeigt sich in Allem als bedeutender Systematiker; Schematisiren, klare Ordnung und Eintheiluug war seine Hauptthätigkeit, die trockene, wild verwachsene, widerspruchvolle, talmudische Halacha wusste er mit seinem durch das Studium griechischer Logik geschärften Geiste ebenso gut in ein formvollendetes, architektonisches Gebäude zu umformen, wie die zerstreuten Lehrsätze der jüdischen Religionsphilosophie. Nur Kritiker war er nicht. Der Mangel eines kritischen Scharfblickes macht sich bei ihm ebenso oft bedauerlich bemerkbar, wie bei allen seinen rationalistischen Nacheiferern. Wie hätte er sonst die Tosefta für einen ergänzenden Commentar erklären können, sie, die nach allen Seiten den Charakter eines selbstständigen, unabhängigen Codex an sich trägt? Man müsste denn für das Wort Commentar eine ganz neue Definition schaffen, soll es hier anwendbar sein.

Wohl ist es wahr, dass manche Halacha in der Tosefta blos durch die Mischna verständlich ist, allein, da müsste man im Gegentheil die Mischna für einen Commentar der Tosefta erklären. Einzelne Beispiele haben uns belehrt, dass manche Halacha in der Mischna wiederum blos durch die der Tosefta ihren richtigen Sinn erhält; sie ergänzen sich gegenseitig etwa in der Weise, wie man oft durch die Mittheilung der hebräischen Chronik oder gar irgend welcher Keil-

inschrift zu dem richtigen Sinn eines Satzes in irgend einer prophetischen Rede gelangt.

Als Annex zur Mischna hat neben dem Talmud die Tosefta keine eigentliche Stellung im theologischen Organismus der damaligen Zeit, und wenn ihre Halacha manchmal allerdings jene der Mischna vermissen lässt, gleichsam als ob sie vorausgesetzt würde, so beirrt uns das nicht. Man denke an die erste Mischna, Perek 2, des Traktates Sabbath, welche ihrerseits ebenfalls eine alte Halacha über die Pflicht des Anzündens der Sabbathlichter voraussetzt, ohne dass diese sich auch nur erhalten hätte. Ja, es lassen sich auch Beispiele beibringen, dass auch die Tosefta-Halacha von Seiten des Mischnaredactors als bekannt vorausgesetzt werden. Ich erinnere an Berachoth 85, den Streit der Schulen, anlangend den Wortlaut der Benediction über Licht. Die ursprüngliche Halacha, welche die Ceremonie überhaupt anordnet, fehlt im Mischnacodex und findet sich Tosefta Berachoth 5, 32 der Ausgabe Wilna.

Der Talmud ist ein Commentar zur Mischna, er citirt ihre Stichworte, geht auf den Inhalt ein, zergliedert ihn, sucht das Dunkle klarzulegen, das Schwerverständliche zu erläutern, scheinbare oder wirkliche Widersprüche zu lösen; die Tosefta dagegen erwähnt der Mischna an keiner Stelle, weist die Leser niemals auf sie hin, referirt jede Halacha selbstständig, manchmal mehr, manchmal auch weniger ausführlich als die Mischna, — nirgends jedoch findet sich eine leise Andeutung, dass ausser der Tosefta noch ein anderer Halachacodex vorhanden sei. Wodurch also documentirt sie sich als Mischnacommentar?

Frankel ging noch weiter. Den eigentlichen Codex bildet nach ihm die Tosefta, die Mischna enthalte blos kurze Notizen für die Schüler, um dem Gedächtnisse zu Hilfe zu kommen, לזכרון להוגי בה. Allein dann begreift man nicht, warum der Redacteur des Talmud den unvollständigen und mangelhaften und nicht lieber den ausführlichen und echten Codex zum Texte sich gewählt. Die Mischna trägt aber durchaus nicht den Charakter, welchen Frankel ihr vindicirt, sie ist an vielen Stellen ausführlicher, deutlicher und eingehender als die Tosefta.

Nach Frankel hatte sogar Akiba selber die Abfassung beider Codices begonnen, welche von verschiedenen Schülern blos ausgebildet und weitergeführt worden wären. Warum hat die Mischna Anerkennung und Ausbreitung gefunden, während die ausführlichere Tosefta an die Seite geschoben worden und ohne Beachtung geblieben ist?

3.

Von der Erwägung mehrerer anderer Toseftahypothesen wollen wir absehen und blos mit jener mehr als originellen Anschauung uns kurz auseinandersetzen, welche gerade in neuester Zeit mit grosser Siegessicherheit aufgetreten ist.

In der Tosefta sieht jene Hypothese den eigentlich von Juda hanassi in Palästina abgefassten Halachacodex, sie war auch der ursprüngliche Text des jerusalemischen Talmuds, der blos durch einen Act unerhörter und empörender Betrügerei von den Amoräern entfernt worden. Die Amoräer waren es, welche unsere Mischna nicht auf Grund palästinensischer Traditionen, sondern

im Gegentheil ihren eigenen babylonischen Sitten und Anschauungen, Principien und Cultusgewohnheiten entsprechend, verfasst und als die alte Mischna Juda hanassi's in Circulation gebracht haben. Als später der jerusalemische Talmud mit der echten jerusalemischen Mischna, d. h. der Tosefta, nach Babylon gelangt und dort der grelle Widerspruch zwischen der echten und gefälschten Halacha allgemein aufgefallen war, entfernte man aus dem jerusalemischen Talmud die Tosefta und setzte an deren Stelle die babylonische Mischna.

Man sieht, eine radicalere Anschauung als diese von einem echt conservativ gesinnten Rabbiner aufgestellte, liesse sich wohl kaum erdenken. Die babylonische Mischna, darauf unser ganzes ceremonielles und culturelles Leben sich gründet und stützt, ist nach ihr das Product einer einzigen, grossen Fälschung, und der Umstand, dass mehrere Halachas in unserem Mischnacodex nachweislich amoräischen Ursprunges, scheint ihr eine wichtige Stütze.

Die Herstellung und Verbreitung eines ganzen Gestzescodex, im Namen einer Autorität der Vorzeit die Ausmerzung der echten Halacha aus dem jerusalemischen Talmud und die Eintragung des Falsificates an deren Stelle, erheischt offenbar eine planvolle, wohldurchdachte und überlegte raffinirte Betrügerei. Wenn, was wir ja selber anderweitig nachgewiesen haben, die Mischna oft später entstandene amoräische Halachas aufweist, so erklärt sich das aus dem Umstande, dass der Codex nicht aufgeschrieben, blos der mündlichen Tradition anvertraut war, und im Gedächtniss eigene und überlieferte Anschauungen sich sehr leicht vermengen. Selbst Interpolationen in Schriftwerken konnte der naive Sinn

als erlaubte Verbesserungen im Sinne des ursprünglichen Verfassers ansehen; das aber, was hier den Amoräern zugemuthet wird, ist nichts als der nackte, schamlose Betrug. Und hielten wir Einzelne dessen für fähig, zur glücklichen Vollführung einer solchen Aufgabe gehört eine grosse Anzahl von Männern, ein ganzes Geschlecht von Betrügern, als welche die Amoräer anzunehmen, nicht die Pietät, sondern alle Erkenntniss in mir sich sträubt.

Dazu kommt, dass die gepriesene, angeblich rein erhaltene Tosefta nicht minder spätere amoräische Bestandtheile aufweist, als die hart angegriffene Mischna, und der Kritiker sich sehr oft genöthigt sieht, den Traditionen der letzteren das höhere Alter zuzusprechen.

4.

Die Annahme, dass die Mischna babylonischen, die Tosefta jerusalemischen Ursprunges sei, widerlegt sich auch durch ein zufälliges Nebenmoment, das kritisch nicht uninterressant ist. Das mit dem Namen Onkelos bei uns eingeführte Targum zum Pentateuch ist bekanntlich specifisch babylonisch; seine Uebersetzungen erscheinen im babylonischen Talmud mit der Bezeichnung מתרגמינן. Vergl. Sabbath 10 b, 28 a, 64 a; Rosch. hasch. 33 b; Megilla 10 b; Gittin 68 b; Chullin 80 a, 139 b; Nasir 39 a; Bechoroth 50 a; Nidda 31 a; Baba B. 12 b; Sanh. 106 b; Aboda sara 17 b, wodurch die babylonischen Amoräer es offenbar als ihr Targum reclamiren. Targum Onkelos heisst bei den Alten schlechtweg: „Targum babli". So bei Aruch s. v. בעין. Vergl. Raschi Megilla 21 b, Tossafist Menachoth 44 a, Mordechai Gittin c. 9; Geiger, Zeitschr. Bd. 9, S. 85 ff. erklärt geradezu, dass

dieses Targum seinem ganzen sprachlichen Charakter und der Uebersetzer-Methode nach in den babylonischen Schulen des vierten Jahrhunderts entstanden sein muss. Was die Stelle Megilla 3 a anlangt, wo Onkelos zum Schüler Eleasar's und Josua's gemacht wird, so weist Geiger darauf hin, dass der Jeruschalmi richtiger Akylas liest, und was von der griechischen Uebersetzung des Aquila gilt, ist von den Babyloniern irrthümlich auf ihr Targum Onkelos übertragen worden. Diese Anschauung wird unterstützt durch den Sprachcharakter dieser Version, deren Dialekt, wie man in neuerer Zeit vielfach erkannt, nicht der palästinensische, sondern der babylonische, der in den babylon. Schulen geherrscht hat.

Bedenkt man nun, dass der Name des Bibelvertenten, der im babylonischen Talmud immer Onkelos heisst, Megilla 3 a, Gittin 56 b, Baba Bathra 99 a, Aboda sara 11 a im Jeruschalmi Akylas genannt wird, Demai c. 6; Sabbath 6. 4; Succa 3. 5; Megilla 1. 9; Chap. 2. 1; Kidduschin 1. 1; während die Tosefta an vielen Stellen: Demai c. 6; Sabbath c. 8; Chagg. c. 3; Mikwaoth c. 6 ausschliesslich des bei den Babyloniern üblichen Namens Onkelos sich bedient, so steigt offenbar nicht die Wahrscheinlichkeit eines rein palästinensischen Charakters, der speciell der Tosefta im Gegensatz zur Mischna eigen sein soll.

5.

Der Kernpunkt des Streites erinnert an die Fabel von den drei Ringen. Welcher von den beiden Codices ist die eigentliche, echte und ursprüngliche Mischnasammlung, welcher ist die gefälschte? Oder wie? Ist

vielleicht keiner von beiden echt? Sind sie vielleicht beide blos Producte späterer Fictionen und Fälschungen und der echte, ursprüngliche ist gar nicht mehr vorhanden?

Andererseits, ist es denn überhaupt absolut nöthig, an Fälschungen zu denken? Ist es nicht möglich, dass sie beide echt und ursprünglich sind? Wohl ist es wahr, die Schultradition nahm immer blos einen einzigen tanaitischen Halachacodex an, und da weder die Mischna, noch die Tosefta ihrer Form und ihres Inhaltes wegen zum blossen Commentar der andern sich degradiren lasse, so bliebe zur Erklärung der doppelten Existenz dieses Codex nichts übrig, als der Gedanke, dass einer von den beiden das Product einer Fälschung sei.

Scherira hatte noch den Gedanken, die beiden Codices seien nichts als zwei verschiedene Mischnas. Er, welcher der letzten Redaction des Talmud noch gar nicht so fern stand, und über die Vorgänge relativ noch sehr reine und lautere Traditionen empfangen haben musste, referirt, dass in der älteren Periode mannigfache und sehr abweichende Mischnasammlungen in Circulation gewesen waren. Sein Zeugniss ist überaus werthvoll, wenn er auch die Thatsachen so wenig zu erklären wusste, den Grund dieser eigenthümlichen Erscheinung so wenig zu motiviren, dass die Späteren zur Lösung des Toseftaproblems lieber neue Versuche anstellten, als den von Scherira gewiesenen Weg weiter zu verfolgen.

In der That, woher kam es, dass mehrere Mischnasammlungen in Circulation gewesen? Wie war denn die Beschaffenheit dieser verschiedenen Codices? Waren sie gedanklich und inhaltlich unter einander conform —

nun, dann wären es eben nicht verschiedene Codices gewesen. Sie müssen demnach in Form und Inhalt gar bedeutsame und hochwichtige Abweichungen enthalten haben. Wie erklärt sich aber die Entstehung dieser abweichenden Halachasammlungen? Zwei von den verschiedenen Sammlungen haben sich erhalten, die Mischna und die Tosefta. Sie weichen von einander oft in den hochwichtigsten Principien und Gesetzesentscheidungen ab, an einen gemeinsamen Autor für Beide ist demnach nicht zu denken. In den meisten Fällen steht der eine Codex stark oppositionell dem anderen gegenüber und entscheidet im diametral entgegengesetzten Sinne. Und doch wunderbar, in welcher Abhängigkeit sie von einander in der Form stehen! Sklavisch folgt der Eine dem Andern in der Vertheilung des Stoffes, in allen Aeusserlichkeiten, selbst bis auf die Sprache, den Ausdruck. Wie die Mischna, so ist auch der Codex der Tosefta in sechs Hauptpartien getheilt, welche hier wie dort die gleichen Materien behandeln und dieselben Benennungen haben. Jede Hauptpartie wiederum ist hier wie dort in ebenso viele gleiche, kleinere Theile, Masechtoth, getrennt, auch hier ist die Vertheilung und Anordnung des Stoffes in beiden Codices vollkommen congruent, auch hier trägt jede Masechta denselben Namen. Auch die Masechta hat hier wie dort die gleiche Anzahl von Abschnitten, die wiederum mit fast wenigen Ausnahmen gleiche Ueberschriften haben. Noch mehr, die Conformität und gegenseitige äusserliche Uebereinstimmung erstreckt sich selbst bis auf die Sprache in den Einleitungsworten jeder grösseren und kleineren Partie. Die sklavische Abhängigkeit, in der der eine Redactor zum andern sich gehalten, ging so weit,

dass er jeden Theil beinahe mit denselben Worten, derselben Redewendung hatte beginnen zu müssen geglaubt. Wie vereinigt man seine oppositionelle Stellung in allen principiellen und gesetzlichen Entscheidungen mit der sonderbaren Abhängigkeit in der äusserlichen Anordnung und Form!

6.

Das bekannte, vielerklärte und noch immer räthselhafte Referat R Johanan's, Sanhedrin 86 a, scheint trotzdem nicht ungeeignet, zur Aufhellung des Problems Manches beizutragen: סתם מתניתין ר' מאיר, סתם תוספתא ר' נחמיה . . . וכולהו אליבא דר' עקיבא. Man darf die Stelle allerdings nicht in der landläufigen Auffassung nehmen; diese gibt ihr gar keinen Sinn. So oft man auch versucht hat, den geheimnissvollen Gedanken dieses scheinbar so klaren Referates aufzusuchen, mit Hilfe von Scharfsinn und Witz loszuschälen, kein einziges Mal war die Aufgabe zur vollständigen Befriedigung gelungen.

Der letzte Redactor der Mischna soll Juda hanassi gewesen sein, der der Tosefta R. Chia. Was heisst es nun, dass die Mischnaentscheidungen die Gedanken R. Mëir's wiedergeben! Und wie können sie gleichzeitig אליבא דר' עקיבא sein? In welchem Verhältnisse stehen denn diese drei Gesetzeslehrer zu einander? Dieselben Fragen drängen sich mit Bezug auf die Tosefta auf. Chia, Nehemia und Akiba: sollen alle diese drei an ihr gearbeitet haben? Was soll es heissen, dass die Tosefta, wie die Mischna, welche so oft die entgegen-

gesetztesten Entscheidungen enthalten, im Sinn und im Geiste Akiba's abgefasst sei? Soll der Letztere wirklich, wie Frankel meint, beide Sammlungen angelegt haben? Wir finden hiefür gar keinen Zweck.

Das Studium, die Lehrthätigkeit, alles literarische Schaffen und Wirken war ausschliesslich mündlich. Dieser eine Satz gibt Antwort auf all die zahllos sich aufdrängenden Fragen, löst alles Räthselhafte, beleuchtet und klärt alles Dunkle und Unverständliche, lässt uns sogar im Geiste die ganze Entwicklungsgeschichte der Halachasammlungen schauen: das Entstehen der verschiedenen Codices mit ihrem oft so sehr abweichenden Inhalt und der wunderbar gleichmässigen Form.

Akiba war der Urheber der ersten Mischnasammlung. Er hat als Erster die Halacha als Codex nach Materien geordnet, im Lehrhause vorgetragen. Unter seinen Jüngern, zu welchen auch R. Mëir und R. Nehemia gehörten, entstanden über den richtigen Wortlaut der meisten Halachas erhebliche Differenzen. Das menschliche Erinnerungsvermögen hat seine Schwächen, es ist kein Leichtes, einen ganzen Gesetzescodex im Gedächtniss zu tragen. Im Gedanken und in der Erinnerung vermischen sich auch oft unmerklich eigene und überlieferte Anschauungen. Es war naturgemäss, dass jeder Einzelne in seinen Traditionen von denen des Andern abgewichen, dass der Codex des Einen eine ganz andere Gestalt hatte, als der seines Genossen. Die Jünger aber sind später Meister geworden, sie überlieferten den Codex, Jeder in der Gestalt, wie er ihn im Gedächtniss behalten hat, der jüngeren Generation weiter, und im Schosse derselben mussten selbstverständlich neue Abweichungen, neue Differenzen und neue Streitigkeiten entstehen. Konnten

sich zwei Jünger R. Mëir's über den richtigen Wortlaut der ihnen von demselben Lehrer überlieferten Halacha des R. Akiba nicht einigen, um wie viel bedeutsamer mussten die Differenzen sein zwischen ihnen und denen, welche die Akiba'schen Halacha aus dem Munde von R. Nehemia empfangen haben. So haben sich die Differenzen immer mehr erweitert, ausgebildet, bis zur schärfsten Gegensätzlichkeit zugespitzt. Man hatte nicht mehr verschiedene Lesarten eines Codex, sondern verschiedene Codices. Darüber jedoch, dessen man sich leicht erinnern kann, herrschte bei Allen Uebereinstimmung. Man erinnerte sich sehr genau zunächst der von Akiba getroffenen Eintheilung und Anordnung des Stoffes; man wusste, dass er die ganze Halacha in sechs Haupttheile zerlegt, und Jeder erinnerte sich genau der Namen, welche der Meister für dieselben bestimmt. Auch die weitere Zertheilung, Zerlegung und Benennung erhielt sich im Gedächtniss unschwer, so dass auch in dieser Beziehung in den verschiedensten Mischnasammlungen Uebereinstimmung und Conformität herrschte. Zieht man aber noch das bedeutend geschärfte Gedächtniss unserer Alten in Betracht, so begreift man, dass auch die erste Halacha, mit welcher der Redactor die beiden Vorträge begonnen, sich leicht im genauen Wortlaut durch die traditionelle Ueberlieferung habe erhalten können. Der materielle Inhalt jedoch, welcher durch die kleinste Aenderung oder Umstellung eines Wortes, durch Vermehrung oder Verminderung einer Redewendung allein schon alterirt wird, musste schon aus diesem Grunde in jedem Codex anders erscheinen. Es gibt auch viele Halachas, deren sich der Eine erinnerte, welche aber bei dem Andern verloren gegangen,

und umgekehrt. Ein Zusammenhalten der Tosefta mit der Mischna bietet hiefür zahllose Belege.

So denken wir uns die Entstehung der verschiedenen Halachasammlungen, von welchen zwei wohl der bedeutendsten auf uns gelangt sind: in der Mischna haben wir den Codex, wie ihn R. Juda Hanassi aus dem Munde R. Mëir's und im Namen R. Akiba's überkommen zu haben glaubte; in der Tosefta hat uns R. Chia denselben Codex überliefert, jedoch in jener ganz geänderten Gestalt, wie er von R. Nehemia circulirte, der wiederum blos den Akiba'schen Codex im Gedächtniss zu haben erklärte. Präciser und schärfer konnte das Gesagte nicht ausgedrückt werden, als mit den Worten des talmudischen Referates: סתם מתניתין ר' מאיר, תוספתא ר' נחמיה ... וכולהו אליבא דר' עקיבא. So allein erklärt sich die mehrfache Uebereinstimmung zwischen Mischna und Tosefta, wie die häufige gegenseitige eigenartige Ergänzung, indem Vieles in dem einen Codex sich erhalten, was gerade in dem anderen fehlt, während dort vorkommende Bruchstücke die Halacha des Ersten in das rechte Licht treten lassen. Das mündliche Studium, die mündliche Ueberlieferung des gesammten Halachastoffes trägt die Ursachen aller dieser Erscheinungen in sich. Daher das überall im Talmud zu Tage tretende Bestreben: Mischna und Tosefta, Mischna und Boraitha, welche sich widersprechen, in Einklang zu bringen, was oft ohne gewaltsame Mittel nicht gelingen will.

Noch ein zweiter Umstand erhält dadurch seine befriedigende Erklärung. Der conservative Ismaël liess es nicht zu, dass die Halacha von der Schrift losgelöst,

als ein selbstständiges Gesetzbuch im Lehrhause zum Vortrag gelange. In der Schule Ismaël's und seiner Jünger und ihrer Nachfolger war der Codex des R Akiba selbstverständlich nicht vorgetragen worden. Daher kam es, dass, während R. Akiba der abweichenden Meinungen seines bedeutendsten halachischen Gegners Ismaël häufig erwähnt, um ihm zu opponiren, der Name der Jünger aber, R. Josia, R. Jonathan und Tana debé R. Ismaël, sowie deren halachische Entscheidungen weder in der Mischna noch in der Tosefta, mit Ausnahme einer einzigen Stelle, die augenscheinlich corrumpirt ist, erwähnt werden — eine Erscheinung, auf welche bereits Z. Frankel, Hodegetica S. 147, hingewiesen, ohne sie zu erklären. Mischna und Tosefta enthalten den Niederschlag aller jener Ideen, Gedanken und Principien aus all den Lehrhäusern, die sie durchwandert haben. R. Mëir und Juda Hanassi, R. Nehemia und R. Chia haben Mischna und Tosefta, bereichert mit allen jenen Halachas, welche sie selber producirt haben, ihren Jüngern übergeben, beziehungsweise mündlich vorgetragen. Selbst die Amoräer, in deren Schulen diese beiden Codices gepflegt worden, und welche sie den Späteren weiter vermittelt haben, hatten auf deren Wortlaut, deren Gehalt und Gestalt einen bedeutenden Einfluss. Die Häupter und Glieder solcher Schulen jedoch, welche die Vermittlung und Fortpflanzung der Mischna und Tosefta nicht übernommen haben, waren von solcher Einflussnahme ausgeschlossen. Mischna und Tosefta tragen die Spuren an sich einer vielhundertjährigen Wanderung von Lehrhaus zu Lehrhaus; den Boden, den sie nicht berührt haben, dessen Früchte konnten sie nicht sammeln.

7.

Nach der eben ausführlich dargelegten Theorie von der Entwicklungsgeschichte der Akiba'schen Sammlung ergibt sich a priori, dass neben Mischna und Tosefta noch andere Sammlungen mit der gleichen Prätension Akiba'scher Autorschaft in Circulation gewesen sein mussten. Solches wird auch von Scherira Gaon betont und auch der Talmud erwähnt derartiger Mischnasammlungen, Jebamoth 44 b, Chaggiga 14 a. Selbst der Schüler des Juda Hanassi, der sarkastische Bar Kapara, hatte eine abweichende Mischnarecension, deren Erwähnung geschieht: Vergl. jer. Sabb. 7. 40; Ketub. 1. 1, 5. 8; Erubin 1. 1, 5. 2; Gittin 3. 3; Nasir 1. 5; Terumoth 4. 3 ff. Vergl. ferner in Bezug auf Lewi b. Susi Jeb. 10 a, Kidd. 76 b. Es ist nun allerdings nicht unwahrscheinlich, dass der grösste Theil dieser Sammlungen bei der schriftlichen Fixirung der Tosefta in dieselbe hineinbezogen wurde. Vergl. Tosefta Demai 5, Pess. 9 eine Mischna des Bar Kapara, Makkoth 3 eine des R. Lewi.

Die Frage jedoch bleibt noch zu erörtern, woher es kam, dass gerade die Mischna Juda Hanassi's als Grundbuch in den Vordergrund getreten, während die andern Sammelgattungen theils vom Schauplatz verschwunden, theils ohne Autorität und Ansehen geblieben sind, ungeachtet sie nicht minder R. Akiba als ihren Urheber anrufen? Was hat das Vertrauen zur Mischna so sehr geweckt, dass ihre Autorität eine allgemeine und ausschliessende geworden? Die redactionelle Vortrefflichkeit, die Kürze und Bündigkeit des Ausdruckes, die Reichhaltigkeit und Objectivität, sowie die künst-

lerische Bearbeitung des Stoffes allein reichen zum Erklärungsgrund nicht aus. Künstlerische Momente waren dazumal nie ausschlaggebend Darum bleibt es unklar, welche Vorzüge es waren, die die Mischna auszeichneten; unter welchen Mängeln die anderen Sammlungen gelitten haben, dass. nur jener die allgemeine Pflege sich zugewendet hat, nur sie die allgemeine Autorität geworden ist.

Einen Aufschluss hierüber, eine Lösung dieses Räthsels bietet eine interessante Notiz im jerusalemischen Talmud, Sanhedrin 1, 9, welche auch sonst von historischem Interesse ist. Dort wird berichtet, dass in der tanaitischen Zeit jedes Schulhaupt seinen Jüngern die Ordination ertheilen durfte. In der Zeit jedoch nach R. Mëir wurde dieses Recht allen Lehrern und Schulhäuptern zu Gunsten des Patriarchen entzogen, so dass nur ihm die Beförderung zu Lehrämtern zustand. Der Patriarch durfte diese Ehrenfunction vornehmen selbst ohne Zustimmung seines Richtercollegiums; nicht aber umgekehrt. Später wurde allerdings dem Patriarchen auferlegt, sich der Zustimmung seiner Beisitzer bei solchen Functionen zu vergewissern, das Vorrecht selber aber (Sanh. 7 b) blieb dem Hause des Patriarchen unangefochten.

Dieses Monopol, welches zu Gunsten des Juda Hanassi geschaffen worden, hat seine Mischnasammlung zur ausschliessenden Autorität gemacht! Es ist nur selbstverständlich, dass er von jedem Ordinationscandidaten die Kentniss seiner Mischna verlangte. Thatsächich hat er einem seiner vorzüglichsten Jünger, dem bereits erwähnten Bar Kapara, welcher eine andere Mischna tradirte, die Ordination für immer verweigert,

wofür dieser den Patriarchen mit seinem Sarkasmus verfolgte, jer. Moëd K. 1, 1 b. Nedarim 50 b u. a. St. Ein Gleiches geschah dem R. Chanina, als der Patriarch gewahrte, dass er in anderen Lehrhäusern Halachas aufgenommen hatte, Jer. Taanit 4, 2; Midr. Kohel. 7. 7. R Chanina scheint später seinem Separatismus entsagt und dafür die besondere Gnade des Patriarchen erkauft zu haben. Wer ein Lehramt bekleiden wollte, musste zu den Vorträgen des Pariarchen kommen, zu seinen Füssen sitzen; dem musste die Mischna so geläufig werden, um sie mündlich und wörtlich zu citiren. Neben dieser Riesenanstrengung des Gedächtnisses vermochten nur Wenige und Auserwählte sich die Kenntniss anderer Halachasammlungen auch anzueignen. Solche nannte man „Väter der Mischna", jer. Jeb. 3, 4; jer. Kiddusch. 1. 3; jer. Ketub. 9. 1; jer. Baba K. 4. 7. Was aber Alle gründlich und vollständig erlernen mussten und erlernt haben, das war die Mischna des Juda Hanassi, welche allein sie auch in ihrem Lehramte vortragen und weiter verbreiten konnten.

Aus ähnlichem Motive hat der Patriarch vor seinem Tode zu seinem Nachfolger im Lehrhause nicht den dem Patriarchenhause verwandten R. Chia, den bedeutendsten Jünger, dessen Schosskind die Tosefta war, eingesetzt, sondern den minder bedeutenden Chanina, worüber die Späteren ihre Verwunderung äusserten, und dem sich der Amoräer Lewi unterzuordnen weigerte, Sabb. 59 b. Chanina konnte sich rühmen, jeden Lehrsatz dreimal „haarscharf" von dem Patriarchen vernommen und darnach gelehrt zu haben. Jer. Nidda c. 2. Ende. Alles, was aus dem Munde seines Meisters kam, war

ihm gegenwärtig. Vergl. Megilla 5 a, Sabb. 52 a, Jeb. 24 b. Berach. 24 b u. a. St.

Alles dies hat zusammengewirkt, die Autorität der Mischna zu stärken, ihre Kenntniss bei den Amoräern zu verbreiten, welche sie erklären und commentiren; dies hat ihr die hervorragende Stellung und jene Geltung gegeben, aus der sie nie wieder verdrängt werden konnte.

Es ist erklärlich, dass gerade der palästinensische Amoräer den Codex des Juda Hanassi als den allgemein recipirten und den seinigen ansieht, mit תנינן oder תנן citirt, während er die concurrirenden Codices, welche der babylonische Amoräer ברייתא oder תנא ברא nennt, mit תנא anführt, einmal auch als מחיצה, welche Bezeichnung bei den Karäern geläufig war. Die officielle Mischna, auf Grund welcher die Ordination ertheilt wurde, und welche den Mittelpunkt bildete der Vorträge im Lehrhause, war nun einmal die Mischna.

8.

Wenn man an die Frage herantritt, ob Juda Hanassi seine Mischna schriftlich oder blos mündlich redigirt hat, d. h. ob er für sich selber, zu seinem eigenen Gebrauch ein schriftliches Mischnawerk angelegt hat und den Händen seiner Jünger zum Selbststudium übergeben, so muss allerdings zunächst constatirt werden, dass die Mischna selber gar nichts hierüber berichtet. Sie sagt nicht von wem und ob sie geschrieben worden. Der Verfasser nennt sich nicht, er macht keine Angaben über die Zeit, über die Ursachen und über die Quellen seines Werkes. Die sechs Theile nennt er nicht sechs Bücher, sondern sechs Ordnungen. Wenn man dazu die

Mischna selber, ihre äusseren und inneren Eigenthümlichkeiten kritisch würdigt, so gewinnt auch sie nicht den Eindruck eines schriftlich ausgearbeiteten Codex. Von einem solchen erwartet man vor Allem Ordnung und Systematik — sie jedoch in die Mischna hineinzubringen, wollte selbst der Gelehrsamkeit Frankel's erwiesenermassen nicht gelingen. Nach welchem Principe sind denn die Tractate nach- und untereinander geordnet? Nach gar keinem! Der Theil, welcher dem Ehegesetz gewidmet ist, beginnt z. B. mit dem Tractat — über Chaliza und Jebama. Gittin steht vor Kidduschin, ebenso Sota!! Kethuboth dagegen ist mit Jebamoth verbunden! Wer hier ein Princip finden will, muss es allenfalls in der Tasche mitbringen.

Geiger, im ersten Band seiner älteren Zeitschrift, wollte es entdeckt haben, und der anspruchslose Luzzatto (Kerem Chemed III) brach darüber in Jubel aus, dass das Geheimniss endlich offenbar geworden. Das Geheimniss der Fülle oder das Princip der Dicke — ich weiss nicht, wie es richtiger zu bezeichnen ist. Geiger weist nicht ungeschickt nach, dass die dicken und reichhaltigeren Tractate immer voranstehen. Das im Ernste ein Princip, eine Ordnung, ein System zu nennen, darnach ein Gesetzescodex redigirt wird, wird sich der gesunde Menschenverstand nicht leicht entschliessen. In der That berichtet aber Scherira in seinem bekannten Briefe: כך תרצה רבי למשנתינו לא סדרנהו למסכתא חדא בתר חברתה אלא כל חדא תניי תני באפי נפשי ומאן דניחא ליה לאקדומי מקדים לה Daher auch der Grundsatz: בתרי מסכתות אין סדר למשנה.

Muss sich da nicht andererseits unwillkürlich die Frage aufdrängen, woher es kommt, dass Juda Hanassi auf die Ordnung und Aufeinanderfolge der Tractate gar kein Bedacht genommen und sie dem Belieben der einzelnen Schüler überliess? Einzig und allein daher, weil sich ein in seinen Dimensionen unabsehbarer Stoff im Geiste unmöglich ordnen lässt. Ein von Juda geschriebener Mischnacodex wäre gewiss nicht so aller Ordnung und Systematik bar.

Nicht besser aber ist es bestellt mit der inneren Ordnung in den Tractaten selbst, auf welche, weil sie vom Redactor selbst herrührt, die Amoräer bedeutsames Gewicht legten und halachische Consequenzen davon abhängig machten. Wir begegnen gar oft Halachas in Kidduschin, die blos in Sebachim und Menachoth oder auch im Theile Nesikin einen Platz hätten finden sollen. Man sehe sich ferner den ganzen zweiten Abschnitt des Tractates Megilla an und man wird finden, dass er mit blosser Ausnahme von M. I. durchaus nicht in diesen Tractat hineingehört und in viele andere hätte vertheilt werden müssen.

Wie viele Halachas begegnen uns doppelt? Man vergl. Schebuoth 8, 1 mit Baba mez. 7, 8; Baba B. 9, 1 mit Keth. 13, 3; Jebam. 1. 1 mit Jadaim 1. 2. Die Beispiele können zahlreich vermehrt werden. Allein nirgends findet sich der Redactor veranlasst, auf seine früheren Ausführungen hinzuweisen.

Auch diese Erscheinung kann gleich den anderen blos auf den Umstand zurückgeführt werden, dass der Redactor bei Behandlung des einen Tractates den andern nicht mehr im Gedächtniss hatte; er besass aber nichts Schriftliches, um sich controliren zu können. Seine redactio-

nelle Thätigkeit wird im Talmud תיקן, einrichten, ordnen, nie aber mit כתב, schreiben, gekennzeichnet; Jebam. 64 b.

9.

Manchmal sind die Halachas nicht wörtliche Wiederholungen, aber doch implicite in einer andern Mischna, die etwas umfassender lautet, enthalten. Die Talmudisten erklären sich den Umstand daher, dass die kürzere Mischna älter sei, die allerdings durch die spätere Halacha überflüssig und überholt worden, allein die alte Mischna blieb dennoch: ומשנה לא זזה ממקומה. (Vergl. z. B. Jebamoth 32 b.) Diese Formel begegnet uns auch in einem andern Falle.

Nämlich nicht blos Wiederholungen, sondern viele diametral entgegengesetzte principielle Entscheidungen sind im Codex anzutreffen: תרי סתמי דסתרי אהדדי. Grade dieses Moment ist von schlagender Bedeutung für unsere Frage. Dem Scharfsinn der Amoräer sind die Widersprüche selten entgangen und sie führen sie zumeist richtig auf verschiedene Traditionen derselben Halacha zurück. רבי גופי היכה סתם לן הכא הכי והכא הכי? מעיקרה סבר ... והדר סבר ... ומשנה לא זזה ממקומה. (Schebuoth 4 a, vergl. auch Chullin 32 b.)

Der Redactor hegte, als er den früheren Abschnitt vorgetragen und bearbeitet hatte, eine Anschauung, die er später aufzugeben sich veranlasst gesehen, erklären die gut unterrichteten Amoräer. Allein, warum hat er es unterlassen, die frühere Entscheidung zu corrigiren,

um nicht widerspruchsvoll zu erscheinen? Einzig deswegen, weil man blos Schriftwerke ändern und bessern kann; was nicht geschrieben ist und den Zuhörern blos mündlich anvertraut wird, lässt sich in späteren Jahren nicht mehr rückgängig machen. Die Zuhörerschaft ist nicht mehr dieselbe, die Jüngerschaar aus der früheren Zeit bereits zerstreut, der Irrthum in die Welt hinausgewandert, hatte Verbreitung gefunden — gesprochene Worte lassen sich nicht ausbessern und ändern: ומשנה לא זוה ממכומה.

10.

Bedenkt man ferner, dass nach jer. Maasser scheni 5. 1; Kethub. 4. 11; vergl. Ab. s. 4. 4, Juda Hanassi selber in späteren Zeiten, als er über den richtigen Wortlaut einer Halacha befragt wurde, keine Auskunft mehr hat geben können, so gewinnen wir einen schlagenden Beweis mehr dafür, dass er von seinem Werke keine schriftliche Aufzeichnung hergestellt hat. Er hätte sonst nachschlagen können, um sich zu orientiren. Juda Hanassi hat den Codex den Schülern mehr als einmal vorgetragen, allein sicht Alle waren in der glücklichen Lage, auch den Wiederholungen beizuwohnen. Nach Baba mezia 44 a, Aboda sara 52 b hat er in den späteren Jahren in Vielem andere Ansichten gewonnen und gelehrt. Ja in einzelnen Punkten hatte er am folgenden Tage schon seine Anschauung geändert, und es traf sich, dass die spätere Sinnesänderung nicht Allen bekannt worden. Beza 24 b. אמר רב ... אנא ולוי הוינא קמי' דרבי כי אמר להא שמעתא'

באורתא אמר מותרין באכילה, בצפר׳ אמר מותרין לקבל, אנא דהוי בי מדרשא הדרי ביה, דוי לוי דלא הוה בי מדרשא, לא הדר ביה.

Ueber einzelne Halachas mussten sonach unter den Schülern sofort erhebliche Meinungsverschiedenheiten herrschen. (Vergl. Baba M. 80 a. Erub. 53 a. Aboda s. 2 a.) Im Jeruschalmi wird öfter darüber referirt mit den Worten: אית תניי תני ואית תניי תני. Manchmal wird eine andere Formel gewählt; die Sache ist dieselbe. Um ein anderes und bekanntes Beispiel zu erwähnen: der Eine erinnerte sich genau, aus Rabbi's Munde die Worte vernommen zu haben: מרחיצין את הקטן, der Andere trat wieder für den Wortlaut: מרחיצין את המילה ein. Vergl. das Referat im jerusalemischen Talmud zur Stelle.

Theilweise fand die Lösung des Widerspruches in der Art statt, wie in dem letzterwähnten Falle, dass man die Halacha in beiden Lesarten blos an verschiedenen Stellen aufnahm. Vergl. Sabbath 9. 3. und 19. 3. War aber der Widerspruch nicht auf den ersten Blick erkennbar, liess sich eine, wenn auch blos oberflächliche Ausgleichung herstellen, so stellte man die beiden Traditionen einfach und unvermittelt nebeneinander. Wurde man später auf den Widerspruch zwischen ריש׳א und סי׳פא aufmerksam — und das geschieht ja bekanntlich fast immer — so erhielt man die übrigens ganz correcte und wahrheitsgetreue Antwort: תברא מי ששנא זו לא שנא זו. Vgl. Chullin 16 a; Sabbath 92 b; Jebamoth 13 a; Kethub. 75 b; Baba K. 15 b, 47 b, 48 b: Baba M. 40 a, 82 b, Kerith. 24b; Nedar. 19 b. Vergl.

Scheb. 16 a: מר מאי דשמועה ליה קאמר ומר מאי מן דמתני דשמועה ליה קאמר. Dasselbe besagt: רישא לא מתני סיפא.

Man muss blos die Bedeutung der Formeln richtig erfassen. Diese Differenzen hätten jedenfalls nicht so leicht entstehen können, wäre eine Abschrift des Codex in Circulation gewesen. Völlig ausgeschlossen ist der Gedanke, dass etwa derselbe Schriftsteller in einem und demselben Werke einmal diese, einmal die entgegengesetzte Ansicht vertritt, und diametrale Entscheidungen trifft.

Hat aber Juda Hanassi seine eigene Mischna nicht schriftlich fixirt, so kann er auch das strenge Verbot schriftstellerischer Thätigkeit nicht aufgehoben haben. Im Verlaufe unserer Darstellung werden wir finden, dass in der amoräischen Epoche weder eine schriftliche Mischná noch ein anderes neues Schriftwerk zum Vorschein gelangt.

Juda Hanassi hat einzelne Erleichterungen mit Bezug namentlich auf das Erlassjahr und den Zehnten getroffen, die sehr häufig erwähnt werden (jer. Schebiith VI, p. 37 a, Demai II. p. 22 c. u. a. a. St.). Selbst Erleichterungen, die er blos beabsichtigt hat, wurden von der Tradition aufbewarht (Megilla 5 a jer. I. VI.). Es hätte also gewiss nicht an Nachrichten gefehlt, dass er das Verbot der schriftlichen Aufzeichnung der Halacha aufgehoben, wäre diese Aufhebung von ihm bewirkt worden.

## Die Amoräer.

### 1.

In recht sinniger Art, nicht ohne Sarkasmus, leitete der Agadist, Horioth jer. Ende, seine Schilderung vom Reichthum der Halacha ein mit den Worten der Schrift, Predigerbuch 6, 2: „Ein Mann, dem Gott zuertheilt hat Reichthum, Güter und Würden, dem es an nichts fehlt, wonach seine Seele verlangt, und die Macht von Gott ist ihm benommen, von all den Schätzen zu geniessen.“ „Reichthum“ das ist Mikra, „Güter“ das sind Hilchoth (d. h. Mechilta), „Würde“ das ist die Tosefta, und „nichts mangelt ihm“, das sind die grossen Mischnasammlungen des Huna, Oschia und Bar Kapara. Allein die Gewalt über diese Geistesschätze war dem sterblichen Menschen benommen. Das menschliche Erinnerungsvermögen war an der Grenze seiner Leistungsfähigkeit. Wie sollte man die vielen Halachasammlungen mit all ihren Differenzen ohne schriftliche Hilfsmittel aufnehmen und bewahren? Das halachische Material, welches die Amoräer von den Tanaiten überkommen haben, war ein unabsehbar reiches; seine Be-

wältignng heischte Anstrengungen des Gedächtnisses, deren es nicht immer fähig war.

Zunächst musste, schon den Anforderungen der Ordination zu genügen, die Autorisation zum Lehramte zu erlangen, die Mischna des Juda han. bis zur mündlichen Geläufigkeit aufgenommen werden. Dem Wissensdurst, der Forschungsgier genügte das nicht; die suchten die Bekanntschaft der externen Halacha, ברייתא genannt, d. h. jener Halachasammlungen, die nicht aus dem Lehrhaus des Patriarchen herrühren, und auswärtigen Ursprungs sind: die Halacha aus dem Lehrhause des R. Ismaël, die Mischnaordnungen des R. Nehemia, resp. R. Chia, R. Oschia, Huna, Bar Kapara u. s. w. — Mit all dem war die eigentliche Aufgabe des Halachisten noch nicht erschöpft. Die Mischna, welche in ihren Ausdrücken sehr kurz und gedrängt, setzt Erklärungen voraus — Talmud genannt — welche theils aus der tanaitischen Epoche überkommen, theils von amoräischen Autoritäten ihr beigefügt worden waren. Ohne Beihilfe dieser Erläuterungen war der Sinn der Mischna oft nicht zu eruiren. — Es hat in der That eine Reihe von Männern gegeben, welche auf den Talmud, d. h. die Analyse, Prüfung und Losschälung des Gedankeninhaltes der Mischna gänzlich Verzicht leisteten, deren Hauptaufgabe das mechanische Studium war, mit Hilfe eines besonders geschärften Gedächtnisses die Mischnasammlungen verschiedener Lehrhäuser in genauem Wortlaut stets gegenwärtig zu behalten. Das richtige Verständniss für Sinn und Gehalt der Halacha ging ihnen häufig ab; sie repräsentirten eine Art Virtuosenthum, diese Tanaiten der Amoräer, die man Tanaim, Schonim oder Baale Mischna nannte, und den Satz Prov. 24, 21 ועם שונים על

תתערב auf sie anwandte, „mit Mischnameistern menge Dich nicht“; Sota 22 a. Sie waren Vortragsmeister in den Lehrhäusern, pflegten vor dem Schulhaupt den Wortlaut der Mischna vorzutragen, ohne sich auf deren Erklärung und Motivirung einzulassen. Sabb. 106 a, 121 b; Joma 43 b; Beza 12 a, 17 a; Erubin 9 b; Chagg. 14 a; Chullin 110 a; Sanhedr. 62 a; Baba K. 34 b; Menach. 17 a, 50 b. Sie waren lebende Bibliotheken. Man bezeichnete sie als „Bücherkörbe“ צנא דמלי ספרי דחסר; Megilla 28 b; Moëd K. 24 b. Man sagte, sie schleppen mühselig Steine herbei, welche Andere formen und zum Bau verwenden; Sanh. 100 b. Bei den scharfsinnigen Interpreten der Mischna standen sie in geringer Gunst; den Freunden einer eingehenden raisonnirenden Erforschung der Halacha schien ihre superficielle Gelahrtheit nur kleinlich und armselig, und sie mussten gar manche Anfechtung erfahren. Man beschuldigte sie, dass sie das von keinem gründlichen Verständniss getragene Besitzthum des Gedächtnisses zur Anweisung für die Praxis zu verwerthen suchten, nach dem Wortlaut der ihnen geläufigen Mischna irrthümliche Entscheidungen treffen: התנאים תונים את העולם[1]; Sota 22 a. Dennoch konnte man dieser Gedächtniss-Virtuosen nicht entbehren; so feindselig man

[1]) So sollte die Stelle heissen, nicht wie sie bei uns lautet: מבלי העולם, was keinen Sinn gibt. Es war ein witziges Wortspiel, ähnlich dem ersten; man meinte jedoch nicht, dass sie Betrüger sind, sondern wie R. Josua sagt: שמורין הלכה מתוך משנתן.

ihnen war, so hochmüthig mitleidig man auf sie herabschaute, so eifrig suchte man sie, lauschte gierig ihren nicht immer zuverlässigen Recitationen.

Dieses so charakterisirte Tanaitenthum konnte selbstverständlich nur auf dem Boden des mündlichen Studiums aufwachsen, emporblühen und sich so weit ausbreiten.

2.

Die Geschichte der Wissenschaften nennt eine Anzahl Männer, welche, des Augenlichtes beraubt, in mannigfachen Wissensfächern durch hervorragende Leistungen sich auszeichneten. Konnten sie auch nicht über die Fülle wissenschaftlichen Materials ihrer glücklichen Fachgenossen, denen alle Wissensschätze offen waren, verfügen so überragten sie diese nicht selten in der Feinheit der Combination, an durchdringendem Scharfsinn.

Auch der Talmud nennt eine Anzahl Amoräer, denen das „dem Auge wonnige Sonnenlicht" zu schauen versagt blieb; allein andern Charakters waren ihre Leistungen. Ihre Stärke war die Fülle des Wissensstoffes, die grosse Masse der im Gedächtniss aufgesammelten Halachoth, welche mit genauester Wörtlichkeit ihnen eigen geworden. Ruhmvoll werden die immensen Kenntnisse des blinden R. Schescheth gepriesen; er überflügelte seinen scharfsinnigen amoräischen Genossen, dessen feine Combinationen er mit immer neu hervorgeholten Citaten scheitern liess. Ihn, wie den blinden R. Josef, nannte man, wegen ihrer seltenen Vertrautheit in allen Mischnaordnungen, ihrer Kenntniss auch der Lehrmeinungen und Entscheidungen älterer und jüngerer Amoräer, סיני, während ihre Ge-

nossen Raba und R. Chisda, Männer von scharfer Dialektik, den Ehrentitel עוקר הרים führten, Baba B. 145 b, Sanhedr. 42 a, Moëd K. 12 a. Vergl. Güdemann, Beth Talmud I, p. 76 ff.

Samuel Jarchinah, dessen Autorität manchem Zweifel ausgesetzt war, Chullin 94 b, hielt sich einen blinden Amoräer, welcher ihm die externen Halachoth vortrug, Kidd. 66 a, Beza 16 a.

Das Verbot der schriftlichen Aufzeichnungen, das mündliche Studium hatte dem Lichtbegabten jeden Vortheil im Concurrenzkampfe des Wissens vor dem Blinden genommen. Das Ohr war das bevorzugte Organ, das die Ideen und Gedanken in die innere Welt vermittelte. Das Auge hatte hiebei keine Function, seine Beihilfe war zu entbehren; es minderte vielmehr die Leistungskraft des Gedächtnisses durch Vermittlung der zahllosen Bilder der Aussenwelt, die es unwillkürlich den Erinnerungsorganen des Gehirns zur Bewahrung aufdrängt. Jene, welche von der Anschauung der Aussenwelt ausgeschlossen, begrenzt im Bannkreise des inneren Lebens, hatten den mündlichen Vorträgen ein weniger angestrengtes, mehr geschärftes, von überflüssigem Ballast freies Gedächtniss entgegengebracht. Darum konnten sie das halachische Riesenmaterial mit grösserer Virtuosität beherrschen, als ihre glücklichen Genossen, in deren Erinnerungen manchmal eine vielbewunderte Naturscenerie oder auffallende Naturschönheit der Halacha den Daseinskampf erschwerte. Aboth 3, 8.

3.

Jene, welche dem mechanischen Studium nicht die ganze Zeit widmen konnten, und mehr der innerlichen

Durchdringung und Verarbeitung des Stoffes ihr Augenmerk widmeten, waren genöthigt, vor Allem mnemotechnische Hilfsmittel aufzusuchen, um dem Gedächtniss die Aufgabe zu erleichtern.

Schon die Mischna liebt es, wo es nur einigermassen angeht, Bibelverse zur Legitimation der Halachas heranzuziehen, selbst dort, wo das zu Deducirende nach Regeln der Logik gesichert werden könnte. מילתא דאתי מק"ו מרח וכתב לה קרא und in anderer Weise Aehnliches. Wer der Sache auf den Grund sieht, erkennt, dass dies blos aus der Ursache geschieht, weil die Anknüpfung an das Bibelwort dem Gedächtniss gut thut. Beim Lesen der Schriftstelle kommt dann immer die Halacha in Erinnerung. Daher suchte man oft selbst unwichtige rabbinische Verordnungen an einen Bibelvers anzulehnen, nicht etwa, wie man irrthümlich glaubt, um ihr eine moralische oder autoritative Stütze zu geben, — das wäre ein innerlicher Widerspruch — sondern um dem Gedächtniss einen gewissen Halt zu verleihen: מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא. Also lediglich eine Anlehnung für das Gedächtniss. Man muss sich gewöhnen, auch beim Talmudstudium dem Wortsinn Rechnung zu tragen. Sehr oft wird das Bibelwort herangezogen mit dem charakteristischen Bemerken: ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר „Wenn auch kein Zeugniss, so ist doch ein Erinnerungsmerkmal dafür". Dass זכר לדבר nichts anderes als eine Stütze „zur Erinnerung des Gegenstandes" bedeutet, ist wohl unzweifelhaft. Ganz dasselbe besagt das Wort אסמכתא.

Ein Hilfsmittel von grosser Wirksamkeit für das Gedächtniss wurde die Melodie. Für Musik ist das menschliche Erinnerungsvermögen weit besser veranlagt und empfänglich als für eintönige Worte, ein Lied, in Musik gesetzt, prägt sich leichter dem Gedächtniss ein, gewinnt darum schneller Eingang in das Volk, als das schönste Gedicht. Das machten sich die Halachisten zu nutze. Indem sie die Halacha nach einer bestimmten Melodie oft wiederholten, wurde sie leichter Besitzthum ihres Gedächtnisses. Schon in den Tagen R. Akiba's waren die Melodien der Halacha üblich, Tosefta Pea 4, 7; Oholoth 16, 8; als er zur täglichen Repetition mahnte, sagte er: זמר זמר בכל יום, Sanhedr. 99 b. R. Jochanan äusserte sein Missfallen wider das Studium ohne Melodie, Megilla 32 a. Als R. Josef einmal eine Halacha von winziger Bedeutung im Lehrhause vortrug, bemerkte Abaje boshaft: er habe es wohl der schönen Melodie blos gethan, גמרא גמור זמורתא תהא. Sabbath 106 b, 113 a, Beza 24 a.

Von grossem Nutzen wurden der mündlichen Lehre die mnemonischen Zeichen. Von mehreren Sätzen einer grossen Halacha wählte man einzelne Worte, formte irgend einen kleinen Satz aus denselben, und brauchte blos diesen sich recht einzuprägen, um das Ganze in Erinnerung zu behalten. Vergl. Nidda 3, 52; Chullin 4 und a. St. Selbstverständlich dass die so gebildeten kleinen Sätze immer irgend einen Gedanken ausdrückten, wenn auch einen solchen, der dem Gegenstand der Halacha weit ab lag. Sinnlose Worte ins Gedächtniss aufzunehmen ist viel anstrengender, geisttödtender, als ganze Sätze zu memoriren, die einen Gedankengang verfolgen. Sie bedienten sich hiefür bekannter, im Munde

eines Jeden geläufiger Bibelstellen (Berach. 31 b, Sabb. 90 b, Kethub. 72 b, Baba K. 117 b, Baba M. 86 a Ab. sara 8 b, 9 a, 29 a, Chullin 47 b, 62 b, Nidda 45 b) oder solcher Sprüchwörter (Scheb. 48 a, Men. 43 a, 86 a, Ber. 42 b, Sabb. 66 a, b, 96 a u. a. St.), Namen biblischer Personen und Städte (Megilla. 31 a, Taanith 14 a), Ortsumstände, Zeitbestimmungen (Joma 21b, Berach. 2 b, 3 a).

Man wählte ferner je einen Hauptconsonanten aus einzelnen Worten einer Halacha, stellte sie zusammen, bildete aus denselben ein oder zwei Worte, welche leicht ins Gedächtniss aufgenommen waren, und der geistige Besitz der Halacha war geschützt. (Chullin 42 a, Kidd. 54 a, Erubin 11 a, Berachoth 28 b, 37 b, 38 b, Sabb. 110 a, Pess. 42 b, Sanh. 100 b.)

Dass jedoch auch solche Abbreviaturen nicht schriftlich verzeichnet, sondern dem Gedächtniss eingeprägt wurden, ergibt sich aus der instructiven Erscheinung, dass mehrere jener mnemonischen Zeichen niedergeschrieben einen Sinn nicht ahnen lassen, beim mündlichen Citiren jedoch durch einen gewissen Gleichklang mit anderen Worten einen Gedanken gewinnen. So das bekannte פז"ר קש"ב, Joma 3; Succa 48; Rosch hasch. 4., welches mündlich wie פזר כסף lautet; oder das הדסט"ב, Jebamoth 74 b, das mündlich gleich הדסטא klingt, ein Wort, das eine in Palästina übliche Fussbekleidung bezeichnete. Vergl. Sabbath jer. 6, 2.

Diese Art mnemotechnischer Zeichen erfreuten sich grosser Beliebtheit. Nach R. Chisda wird die Halacha anders nicht ins Gedächtniss aufgenommen, nicht sicheres

Besitzthum des Geistes: אין התורה נקנית אלא בסמנים שנאמר שימה בפיהם . . . . סימנה בפיהם. Erubin 54 b. R. Abahu citirte Jerem. 31, 21: „Setze dir Merkzeichen.“

4.

Suchen wir nach Spuren der Benützung schriftlicher Mischnatexte in der Amoräerzeit, so stossen wir überall auf entgegengesetzte Zeugnisse und Wahrnehmungen. Man schwankt trotz aller mnemonischer Hilfsmittel zwischen den Lesearten בעולה oder בעולם, weil der letzte Consonant nur schwach vernommen wurde, Meïla 15 b; ob es heissen soll עידיהן oder אידיהן, Aboda sara 38. מערבין oder מאברין, Erubin 53., ohne dass man in der Lage ist, auf einen authentischen Text zurückzugreifen. Vergl. Moses Chagis, Einleitung zur Mischna: ואם כתב רבי המשניות ניתי ספר ונחזי ? אבל מאחר שהיו לומדין על פה החליפו.

Weitere Schwankungen in den Lesearten, welche die Amoräer wiederholt erwogen haben, findet man erwähnt: Jeruschalmi Berachoth I, 1; V, 3; VI Ende; Pea III, Anf. XII, 1; Kilaim II, 1; Sanh. VI, 10; Jeb. XII, Anf.; Succa V, Ende; Sabb. IV, 1; VII Anf.; Sota VI, 4; vergl. auch Erubin 61 a. Hieher gehört ferner die Controverse Sabb. 66 a zwischen Huna und Samuel über den richtigen Wortlaut einer Mischna, den ihnen schliesslich Rabh nach einer vereinzelten Aufzeichnung mit Sicherheit angeben konnte. Um ihn nunmehr in Erinnerung zu bewahren, schufen sie sich ein mnemonisches Zeichen.

Diejenigen, welche aus dieser Stelle eine schriftliche Redaction der Mischna deduciren, besitzen eine gar eigene Logik.

Alle diese Schwankungen, deren die Amoräer selber erwähnen, sind jedoch noch verschwindend gering gegen die Riesenzahl divergirender Mischnatexte, die bei ihnen cursirten, deren sie sich kaum bewusst waren, weil jede Schule ihren eigenen tradirten Text für den allgemein recipirten hielt und ihn unangefochten glaubte.

Die Divergenzen zwischen der Mischna des babylonischen und der des jerusalemischen Talmud hat Frankel blos von Seder Seraim in seiner Hodegetik zusammengestellt (S. 221—253) und sie allein repräsentiren schon eine horrende Zahl; sie würde ins Unendliche sich steigern, wenn man in gleicher Weise die Divergenzen in den Mischnatexten der andern Sedarim gegeneinander hielte.

Man vergleiche z. B. Mischna Tamid 3, 8 mit dem Text, wie er im jerusalemischen Talmud, Succa 5, 3 citirt ist, und man wird erkennen, dass solche Umwandlungen nur als Folgen mündlicher Tradition begriffen werden können.

5.

Vergesslichkeit spielt in dem babylonischen Talmud eine bedeutsame Rolle, welche der Erklärung bedarf. Resch Lakisch (Menachot 9 a) vergass der Mischna Negaim 14. 10; dem Huna und Samuel (Sabbath 50 b) war die Mischna Kelaim 1. 9 entgangen. Von dem Letzteren wird Aehnliches auch Bechoroth 46 b gesagt. In Moed Katan 5 a sieht sich der Tossafist zur Erklärung genöthigt, dass einem in die Discussion eingreifenden

Talmudisten die Mischna nicht geläufig war: דהמקשה להאי קושי לא הי' מתניתין שגורא בפיו.

Allein nicht nur das thatsächliche und wirkliche Vergessen, sondern mehr noch die Fiction des Vergessens, das vermeintliche Vergessen, hat Erscheinungen gezeitigt, welche die ganz sonderliche Art erklären, in welcher einzelne Widersprüche in der Mischna Lösung und Ausgleichung finden, und die es ausser Zweifel setzt, dass die Amoräer nirgends mit einem geschriebenen Text operirten.

Welch eine wichtige Rolle spielt nicht das Wort: איפוך oder מוחלפת השיטה, (vergl. Nedarim 61 b, Kidd. 64 b, Beza 9 b), welches oft den gordischen Knoten der verwickeltsten Discussion wie mit einem Schwertstreich zerreisst. Was bedeutet das Wort? Durch dasselbe wird die Leseart der Mischna eigenmächtig geändert, das Referat, in der Mischna im Namen eines bestimmten Tanaiten vorgetragen, wird einem ganz Andern beigelegt, dessen Ansichten wiederum den Namen des Gegners vorgesetzt erhalten. Mit welchem Recht haben sich die Amoräer dem Codex gegenüber eine solche Eigenmächtigkeit gestattet?

Während die Späteren mit den schwersten Flüchen Jeden belegten, der an ein heiliges Buch eigenmächtig Hand anlegt, sieht man bei den Amoräern eine geradezu räthselhafte laxe Praxis; sie ändern und umstellen in der Mischna nach Belieben, machen aus „Unerlaubtem" — „Erlaubtes" (vergl. Nasir 11 a u. a. St.), aus „Rein" — „Unrein" (Sabbath 86 a u. a.), aus Schammai wird Hillel (Beza a. a. O.), aus R. Meïr machen sie einen R. Jose, aus R. Akiba einen R. Simon u. s. w. (Vergl.

z. B. Nedarim 60 a, Kidd. 64 b, desgleichen Nedarim 19 b u. a. St.) Man muss gestehen, dass das wenig pietätvoll scheint und namentlich durchaus nicht zu der rigorosen Art stimmt, in welcher religiöse Bücher dazumal und noch später respectirt worden. Solche Correcturen, die versucht und vorgenommen werden, sind recht zahlreich; sie werden auch eingeleitet mit der Formel: אימא, Joma 80 a oder Gittin 10 b, Scheb. 16 a, 38 a, תריץ ואימא הכי Kethub. 11 b. Vergl. Jad. Maleachi s. v.

Hierfür gibt es blos Eine Erklärung: die Mischna war noch immer nicht schriftlich vorhanden!

In der mündlichen Tradition konnten solche Verwechslungen leicht vorkommen; das menschliche Erinnerungsvermögen hat seine Grenzen, seine Schwächen, und man nahm keinen Anstand, Irrthümer, die sich durch eine Discussion herausstellten, zu corrigiren. Vergl. die interessante Stelle Raschi Babam. 33 b, dass solche Irrungen Folgen des mündlichen Studiums waren. Daher erlauben sie sich auch sonst, wo es ihnen gut scheint, kleine Aenderungen (Chagiga 27 a, Joma 36 b, Nasir 32 b, Schebuoth 48 a). Daher auch die erwähnten Differenzen in den Lesearten der Mischna in den palästinischen und babylonischen Traditionen, welche bis heute bestehen und die in einem speciellen Falle R. Elieser durch eine Richtigstellung des ursprünglichen Wortlautes auszugleichen trachtete, Beza 16 b.

6.

Sehr oft aber war mit solchen kleinen Correcturen nicht einmal geholfen, eine blosse Namensänderung und Umstellung, Streichung oder Hinzufügung eines Wortes

hätte den Widerspruch noch nicht gelöst. Die Amoräer schrecken dann vor einem radicaleren Vorgehen nicht zurück. Sie nehmen keinen Anstand, ganze Sätze in die Mischna neu hinzuzufügen. Die gewöhnliche Formel ist da: חסורי מחסרא והכי קתני. Die Mischna ist defect, ein neuer Satz gehört hinein! Vergl. z. B. Gittin 74 b; Sabbath 102 a; Ber. 15 b; Erub. 16 a, 35 a, 68 b, 88 b 98 a; Meg. 19 b; Sabb. 21 a, 37 a, 54 b, 121 a; Pess 18 a; Joma 80 a; Succa 26 b; Nasir 11 a; Ned. 48 a; Baba M. 83 a, 102 b u. a. St. Es geschieht solches wiederholt im Talmud, und die Aenderungen sind derart, dass sie schon sprachlich den Stempel des Unzulässigen an sich tragen. Selbst Elia Wilna (Einleitung zu Peath haschulchan) zeigt, dass die von Amoräern corrigirten Mischnas keineswegs defect, sondern ohne die Textänderungen sinn- und sachgemäss erscheinen. Allein selbst dort, wo sich dem Talmud eine andere Lösung bietet, die ihm aber nicht zusagt, gibt er jenem Ausweg den Vorzug; siehe Baba bathra 93 b.

Dass dies aber nicht auf Grund alter beglaubigter Lesearten, sondern kraft der eigenen amoräischen Combination geschieht, ersieht man aus den Glossen des Tossafisten zu Sabb. 37 a, Meg. 19 b und zeigt namentlich Taanith 26 b. Die Mischna an der letzten Stelle betrifft das Duchan der Kohanim, ist durchaus klar und verständlich, bezieht sich allerdings blos auf den jerusalemischen Ritus. Sie ist in voller Uebereinstimmung mit den Angaben der Tosefta, bedarf also nach keiner Seite einer Correctur. Allein die Amoräer, die nur an den babylonischen Ritus gewöhnt waren, blos an diesen dachten, fanden die Mischna unverständlich, und ohne langes Besinnen

wurde mittelst der Zauberformel חסורי מחסרא ein ganz neuer Satz in die Halacha hineingeschoben — eine Verschlimmbesserung der ärgsten Art, eine Corruption in Sprache und Styl. Vergl. Pineles, Darke schel Thora p. 31.

Wer sich überhaupt alle in dieser Weise eingeschobenen Sätze genauer ansieht, der erkennt auf den ersten Blick, dass sie fast immer in der Mischna nichts zu suchen haben, für welche sogar der Raum nicht hinreicht. Die Correcturen der babylonischen Amoräer haben die palästinischen Talmudisten selten für nöthig erachtet; nicht etwa aus Scheu vor der Heiligkeit des Textes, sondern weil die speciellen Fälle das Bedürfniss einer Correctur nicht erkennen liessen. Der Versuch späterer Rabbinen, diese „Ergänzungen" als blosse „Deutungen" und „Auslegungen" darzustellen, entspricht nicht den Thatsachen. Vergl. den Tossafisten Nasir 10: והוסיפו על לשון המשנה.

Das geht denn doch über Alles, was sich der kühnste moderne Kritiker an Conjuncturen erlauben würde. Woher kommt dieses Hervortreten des subjectiven Urtheiles bei den Amoräern der Mischna gegenüber? Einzig und allein daher, weil sie das Gedächtniss in richtiger Würdigung der Grenzen aller menschlichen Sinne nicht für unfehlbar hielten, und immer in Angst waren, dass sie vielleicht den richtigen Wortlaut der Mischna vergessen hatten. Einer geschriebenen Mischna gegenüber, einem überkommenen Texte, würden sie gewiss nicht so leicht gehandelt haben. Ihren Vorfahren hätten sie um Alles in der Welt keine

Irrthümer zugetraut; sie misstrauten blos dem eigenen Erinnerungsvermögen.

In den כללי שמואל des Ibn Sid oder Sedillo, oder Serillo (der Name schwankt) am Schlusse des תומת ישרים heisst es in voller Uebereinstimmung mit dem oben Gesagten: חסורי מחסרא, שכחת האי דקתני רבינו הקדוש ' ' ' שכחת המשנה ולכן חסרת ממנה. Vergl. Jellinek, Kontr. Hakl.

Also in der That, ganze Sätze sind in der Halacha vergessen worden, darum war sie widerspruchsvoll und unverständlich.

7.

Juda Han., sowie die älteren Tanaiten haben dieses Geschick oder Missgeschick ihres Werkes vorausgesehen und suchten es dagegen zu schützen.

Im Gegensatze zu allen Gesetzbüchern älterer und neuer Zeit, welche im Interesse der Präcision und Klarheit nur und ausschliesslich die Gesetz gewordenen Bestimmungen vorführen, haben die tanaitischen Codices nicht blos die sanctionirten Mehrheitsbeschlüsse, sondern auch die entgegenstehenden, zurückgewiesenen Einzelmeinungen aufgenommen. Der Grund wird in Edojoth I, 6, angegeben: „Bei den Mehrheitsbeschlüssen geschieht der dissentirenden Einzelmeinung Erwähnung, damit, wenn Jemand sagt, ich habe die Tradition anders empfangen, man ihm antworten kann, Deine Tradition stammt von dem vereinzelten Lehrer": כדברי פלוני שמעת.

Es ist nun einleuchtend, dass man den autoritären Text eines geschriebenen Codex gegen Anfechtungen

privater Traditionen in solcher Art zu schützen kaum nöthig hätte. Hingegen bei einem mündlich tradirten Text, dessen Authenticität durch die Zweifel an der Kraft und Sicherheit des eigenen Gedächtnisses eines jeden Einzelnen leicht zu erschüttern, war die Gefahr nahe, dass eine Halacha mit einer abweichenden Entscheidung, welche abgewiesen worden, in einer spätern Periode, in welcher die ursprünglichen Verhandlungen im Lehrhause vergessen, für sich die Autorität und Authenticität reclamiren wird. Es mussten die dissentirenden Meinungen im Lehrhause dem Gedächtniss eingeprägt werden, damit nicht die Differenzen der Traditionen auf die Unzulänglichkeit des Gedächtnisses zurückgeführt würden und jede der entgegengesetzten Entscheidungen gleiche Autorität prätendire.

Diese Vorsicht, welche auch Juda Han. angewendet, war nöthig in Folge der Mündlichkeit seines Gesetzbuches. Dabei beachte man den Ausdruck שמעת, ebenso שמעת ליה in Pessachim 27 a, welche beide bedeutsam sind. Mit dem Ausdruck שמועה bezeichnete man auch die tanaitische Halacha, Sota 21 a, Menach. 18 a, Moed. Katan jer. 3, 7. — Allein alle Cautellen, mit welchen die mündliche Tradition umgeben wurde, konnten ihr nicht die Sicherheit des geschriebenen Wortes ersetzen.

Die radicalen Operationen der Amoräer mit dem Mischnatexte, ohne alle traditionelle Berechtigung und Anleitung, ergaben sich aus den Verhältnissen, welche sie stets mit der Eventualität einer mangelhaften Erinnerung rechnen liessen.

Radicaler als die Babylonier wirthschafteten die Palästinenser mit dem Text; sie nahmen Umstellungen

und Aenderungen vor von tiefeinschneidender Bedeutung, hier und da ohne dringenden Anlass, z. B. Joma jer. I, 8; Schekalim I, 3; Erubin V, 7 (vergl. b. Erub. 61); Rosch. Hasch. II, 1. Anderweitige Aenderungen zeigen auch Maasser Scheni jer. II, 3; Scheb. 3, 3; 4, 1; 5, 6; Kilaim jer. 8, 3 (vergl. b. Baba M. 8 b, Schebuoth 36 a).

Dass nicht alte Lesarten Einfluss geübt haben, wie Frankel angenommen, ergibt sich aus der Thatsache, die ihm selber nicht entgangen war, dass die Aenderungen oft ohne Berechtigung und Nöthigung sind. Vergl. Einl. in den jerus. Talmud p. 21 b. Man lese einmal, in welch veränderter Gestalt die Mischna Berachot IX, 3 im jerusalemischen Talmud wiederkehrt. Noch auffallender ist jer. Jebamoth IX, 1, wo die Mischna Correcturen sich gefallen lassen muss zu Gunsten einer amoräischen Halacha. Dass im palästinensischen Lehrhause die Mischna Juda Hanassi's der des Bar Kapara hätte weichen müssen, wie Frankel vermuthen will, müsste mit schlagenden Beweisen dargethan werden. Dieses Verfahren wird allein durch den Mangel eines geschriebenen Textes, durch die ewige Unruhe und Unsicherheit, ob die Erinnerung nicht vielleicht doch getrogen oder verunstaltet hat, genügend aufgeklärt. Nur so kann man es begreifen, dass in Aboth I, 18 eine Mischna des R. Simon b. Gamaliel mit einem Zusatze sich präsentirt, der nach Taanith jer. 4, 2, Eigenthum eines palästinensischen Amoräers Bei mündlicher Circulation konnten amoräische Zusätze, welche ursprünglich blos Erklärungen und Begründungen durch Schriftbeweise bildeten, mit dem Text selber leicht vermischt werden.

8.

Amoräische Bestandtheile in der Mischna habe ich anderwärts gezeigt, ebenso, dass die Tosefta nach dieser Richtung ihr nicht viel voraus hat. Viele Partien der Tosefta erscheinen im jerusalemischen Talmud im Namen jüngerer Autoren tradirt. Vergl. b. Pess. 105 a mit jer. Berach. VII, Ende; b. Baba M. 101 a, jer. Demai VI, 2; jer. Therumoth IV, 3 mit Tosefta Terum. c. V. jer. Demai VII, 1 mit Tosefta Demai c. VII.

Auch was von dem schwankenden Text der Mischna gesagt worden, gilt in noch höherem Grade von der Tosefta. Die Divergenzen zwischen den Citaten des babylonischen und jerusalemischen Talmud übersteigen alles Mass; selten aber auch, dass eine dieser Lesearten mit dem Wortlaut der vorliegenden Tosefta übereinstimmt, wie das bereits Frankel, Einleit. in den jerus. Talm. p. 22 ff., vorführt, ohne das einzig mögliche Resultat zu gewinnen, das sich durchaus nicht abweisen lässt: dass dieses Durcheinander von Texten verschiedener Zeiten und Autoren in so seltsamer Mischung während Jahrhunderte langer mündlicher Wanderung zu Stande kam, einer Wanderung, die so lange währte, dass selbst amoräische Traditionen mit aufgenommen werden konnten.

Dass unsere Tosefta Berachoth den Amoräern im babylonischen Talmud, Berach. 20 a, unmöglich schriftlich vorgelegen haben kann, wird an späterer Stelle erörtert werden. Aehnliches in Bezug auf Sifré citirt Pachad Izchack (s. d. Artikel) im Namen des Ben Adereth: dass die Amoräer einen Theil der Sifréstelle vorführen, um aus derselben Schlüsse zu ziehen, die

sie selber als unhaltbar abgewiesen hätten, wäre ihnen der genaue Wortlaut vertraut gewesen. Dasselbe constatirt Nachmanides zu Chullin 74 a in Bezug auf eine Stelle des Sifra: Die Amoräer kannten von der citirten Stelle nur den ersten Satz; daher rühren deren irrthümliche Schlussfolgerungen! Jad. Maleachi I, 299.

Dass die Mischna auch hierin nicht bevorzugter und, wie die Tossafisten constatirten, mancher Amoräer mit ihrem Wortlaut nicht vertrauter war, habe ich ebenfalls bereits charakterisirt, und es ergibt sich demgemäss für die gleichen Erscheinungen bei Mischna, Tosefta, Sifré und Sifra eine und dieselbe Ursache: sie sind den Amoräern nicht schriftlich vorgelegen!

9.

Das Gedächtniss war der alleinige, von keinem Buche unterstützte Hüter der mühsam erworbenen Wissensschätze, auch der schwer errungenen Mischnakenntniss. War es zu verwundern, dass hie und da manche Theile in Verlust geriethen? Das Gedächtniss hatte eben einen Theil der Last unmerklich abgeworfen. Daher die Aengstlichkeit, mit welcher man sich vor solcher Gefahr zu schützen suchte, über die Erhaltung des Wissenscapitals wachte; die emsigen Widerholungen, allmonatlichen Repetitionen, und die Vorschriften, Rathschläge und hyperbolischen Auslassungen über die Repetition, für welches Alles sonst kein Verständniss zu gewinnen. Vergl. Tosefta Othol. 16; Para 3; b. Erubin 54 b; Berach 28 a, 38 b; Pess. 68 b; Chagg. 9 b; Taanit 8 a; Rosch hasch. 35 a; Moed. K. 28 a; Menach. 99 a. b; Kethub 77 b. Daher die bitteren Vorwürfe und schweren Verwarnungen wider die, welche

durch eigenes Verschulden eines Theiles der Mischna verlustig geworden, Aboth. 3, 8. 9. Keinerlei Lektüre, kein fortgesetztes Selbststudium vermochte dem Amoräer sein Wissen zu steigern, Verlorenes wiederzubringen; mangelte ihm eine Specialität des Faches, so musste er neuerdings zum Lehrer Zuflucht nehmen. Bedeutende Krankheiten, welche die Repetition hinderten, das Gedächtniss schwächten, haben auch den Schatz der Mischna bei einzelnen Lehrern gemindert; man rief den Beistand von Schülern und Freunden an, um die schwer empfundene Lücke neu auszufüllen. Nedarim 41 a; Menachoth 7 a. Selbstunterricht war eine Unmöglichkeit, die talmudische Welt kennt keine Autodidakten. Die pädagogische Maxime so wunderlicher Art: לגמר אינש ודרר לסבר Sabb. 63 a, erst den Tractat erlernen, dann seinen Inhalt erforschen, konnte nur das Studium ohne Buch erzeugen. So allein ist es begreiflich, dass der, dessen Gedächtniss eine Halacha entschwunden, der Mutter an die Seite gestellt wird, die unter schweren Geburtswehen einem Kinde das Leben gibt, und es dann begräbt. Tosefta Pea 4, 7; Ohol. 16, 8. Dieselben Ursachen haben es herbeigeführt, dass sogar fremde, un- und antijüdische Gedanken und Anschauungen in den Talmud Eingang gefunden. Ich erinnere an den Satz Nedarim 22 b: אלמלו לא חטאו ישראל, לא נתן להם אלא תורה וספר יהושע בלבד, dessen samaritanischer Charakter, samaritanische Quelle unverkennbar. Die Spätern, welche diesen Satz von den ältern Amoräern gehört haben, wussten nicht mehr, dass er ihnen als samaritanische Meinung mitgetheilt worden.

Und wenn es möglich war, tanaitische Halachas zu erdichten (vergl. Chullin 14 1a; Sabb. 121b; Pess. 99 b; Erub. 51 a; Nasir 39 a; Baba M. 58 a), im Namen alter Autoritäten eigene Anschauungen im Lehrhaus vorzutragen, so kann ein controlirbares schriftliches Werk nicht vorhanden gewesen sein. Vergl. auch Chullin 44 a, 74 a; Ab. sara 37 a לא תתלו בוקי סריקי ברי נחמן.

10.

Man hat hervorgehoben, dass, während viele Namen berühmter Thoraschreiber sich erhalten haben, ihre Privilegien genau specificirt waren, ein Mischnaschreiber nie und nimmer zum Vorschein kommt. Denn der Passus איה סופר אלו סופרי מדרש והלכה im Namen des R. José ist nicht im Sinne von „Schreiben", sondern in dem von „Zählen" gemeint, vergl. Sanh. 106 b, jer. Schekalim I, 6.

Wichtiger indess scheint mir und von grösserer Tragweite, dass sämmtliche im Talmud üblichen Formeln das Vorhandensein eines schriftlichen Textes undenkbar machen. Diese Formeln, von welchen ich einzelne bereits genannt und andere nachzutragen habe, lassen es ausser allem Zweifel, dass die Amoräer ausschliesslich mit einem mündlichen Text operiren. Ich erwähne die Termini bei Fragestellung: מאי אריא? מאי קא משמע לן? למה לי למימר? למה לי למתני? תא שמע? מפני מה אמרו? איפכה שמעינין להו? והאמרת? מאי קאמר? מנא אמינא לך? ומנא תימרא? לפלוג ולתני? Die Formeln der Antwort: מאי

דתימא, אי בעית אימא, תא שמע, לעולם אימא לך, אמר לך, אמרי, מר אמר חדא ומר אמר חדא' תברא מי ששנה זו לא שנה זו. Die Termini der Deduction: (jer. לא שנו — אלא (הדא דאמר — אבל זאת אומרת, הדא דתימר, שמעת מיני' נשמעינה מן הדא, שמע לך מן הדא; ferner die Formeln: אתמר (את אמר (jer. אתא לאשמעונן, איכא בעין מימר, und die speciell jerusalemischen: דאמרי סברין מימר, ויידא אמרא דא.

Alle diese Wortformen haben das gemeinsam, dass sie den Begriffen „hören" und „sagen" entlehnt sind; dem gegenüber lässt sich im Talmud nicht eine einzige Formel auffinden, welche den Begriff „sehen" und „lesen" ausdrücken würde. So ist das כלומר entstanden aus כאלו אומר, und das räthselhafte תיקו, welches ankündigt, dass man die Erwiderung schuldig blieb, entstand aus tacuit, er schwieg. Dass von einer amoräischen Halacha, die sich als unhaltbar erweist, gesagt wird: בדותא היא, sie ist erdacht, ergibt das gleiche Resultat.

Diesem sprachkritischen Momente wohnt die gediegenste Beweiskraft inne; diese Kriterien sind untrüglich, und insolange man nicht in der Lage ist, auch Termini entgegengesetzter Natur im Talmud nachzuweisen, bleibt schon aus diesen Motiven die Ansicht Raschi's, dass in der talmudischen Zeit einen schriftlich fixirten Halachacodex es nicht gegeben hat, die einzige von der wissenschaftlichen Kritik zu adoptirende, gleichviel, ob die spanischen Talmudisten allein, oder auch italienische, deutsche und französische ihr widersprechen. Solche

Fragen entscheiden in letzter Instanz nicht Autorität, noch Majorität, sondern wissenschaftliche Kriterien.

11.

Trotz all dem verschwenderischen Aufwand von Kunst und erfinderischem Scharfsinn blieb das menschliche Erinnerungsvermögen hinter den allerdings unbescheidenen Anforderungen der täglich erweiterten mündlichen Lehre zurück. Wessen Aufgabe darauf sich begrenzte, Eine Halachasammlung, die Mischna des Juda Hanassi in seinen Gedächtnisschatz aufzunehmen, den Gedankeninhalt desselben mit dem Verstande zu durchdringen, ihm war es noch möglich, durch stete Repetition in Anwendung der verschiedenen Hilfsmittel sowohl deren Wortlaut, als auch die verschiedenen von Andern überkommenen oder durch eigene Denkthätigkeit geschaffenen Erläuterungen stets gegenwärtig zu behalten. Wer jedoch den Halachasammlungen anderer Autoren seine Forschung widmete, der nahm heimlich zu einem nach damaliger Anschauung religionswidrigen Auskunftsmittel Zuflucht: gewisse wichtige, seltene Halachoth, deren Verlust er befürchtete, verzeichnete er sich heimlich! Dass man diese Notirungen heimlich verborgen hielt, zeigt, dass man an deren religiöser Unzulässigkeit nicht zweifelte. Besonders die Jünger R. Chia's, der eine Ueberfülle externer Halacha aufgespeichert und verschwenderisch ausgestreut hatte, mussten zu solcher That schreiten, um sich den Besitz der Geistesschätze zu sichern. Die Gewissensbedenken mochte man damit beschwichtigen, dass die Verzeichnisse nicht für fremde Leser, nicht einmal zum Selbststudium bestimmt und berechnet waren, sondern als Hilfsmittel der Erinnerung,

um hie und da einmal heimlich, verstohlen hineinzublicken, das dem Gedächtniss Entschwundene in dasselbe wieder zurückzurufen. Solcher „heimlicher“ Verzeichnisse einzelner halachischer Materien — die Gesammthalacha umfasste keine derselben — geschieht mitunter Erwähnung und sie bilden mit einen Beweis, dass zur Zeit die Schriftstellerei noch lange nicht freigegeben war. Man begegnet ihnen: Sabbath 6 b, מגילת סתרים בי ר' חייא, enthaltend ein halachisches Votum des Isi b. Juda; wahrscheinlich gehören dazu auch die שניות בי ר' חייא, Jeb. 21 b, 22 a, Verzeichnisse verbotener Verwandtschaftsgrade im Namen des R. Chia und des Mar b. Rabina; ebenso die ריבות בי ר' חייא, Baba M. 62 b und die נזיקין דבי' קרנא Sanhedr. 30 b, welche vielleicht nicht minder schriftliche Vermerkungen bildeten. Instructiv ist, dass gerade solche Verzeichnisse hohem Misstrauen begegneten. Jebam. 22 a: „Ist die Authenticität durch die Unterschrift des Autors verbürgt?“ fragte man geringschätzig, während der mündlichen Tradition höhere Glaubwürdigkeit zugemessen wurde.

Andere pflegten sich wichtige halachische Voten auf eine Tafel, oder auch an die Wand zu vermerken: Sabb. 156 a אפינקסו דלוי ... אפינקסו דזעירי; Menachoth 70 a, Jerusch. Maasseroth II, 1, כתב אפינקסו דאולפי דר' הילל; Kilaim jer. I, 1, אפינקסו אשכחן כתיב על כותלי דר' הילל. Man ersieht aus all dem, wie ängstlich man es noch immer mit dem Schreibverbot hielt.

Als von den amoräischen Jüngern einer nach dem andern diese Praxis heimlich cultivirte, verlor sie allmälig das Anstössige und die „heimlichen“ Verzeichnisse wurden ein „offenes Geheimniss“. Nach einem bekannten talmudischen Satze verliert eine Sünde nach der ersten Wiederholung den Charakter der Sündhaftigkeit in den Augen des Uebertreters[1]); das heimliche Verzeichnen wurde bald legitim. Von Jüngern, die von Palästina mit solchen Vermerkungen heimkehrten, hiess es, nicht ohne Ironie: Er brachte die Halacha in der Hand: אייתא מתניתא בידי.

Als Abahu ein solches Verzeichniss mit einer wichtigen alten Halacha in die Hand bekam, erstrahlte sein Gesicht freudig. Sabb. jer. 8, 1. Bei verschiedentlichen Gelegenheiten fordert R. Chisda ungescheut seinen Genossen Rabba auf, die heimlichen Rolle nachzusehen, um eine Halacha in seine Erinnerung zurückzurufen, bezüglich deren seiner eine Anfrage des R. Huna bevorstand. Jeb. 61 b. Baba M. 18 b. R. Jirmia sandte R. Serika in die Wohnung, eine Orientirung zu bringen, Gittin 44 a, פוק ועיין במכילתך, was so viel wie במגילתך heissen soll. Vergl. Aruch s. v. מכלא.

Ein besonderer Kenner der Boraitha war Chanania b. Samuel, ein palästinensischer Amoräer, der im

[1]) Es scheint, dass man die virtuosen Vortragsmeister grösserer Uebertretungen nach dieser Richtung fähig hielt; daher wohl die Stelle Sota 22 a: ועם שונים על תתערב, אלו שוני הילכות פשיטה, מאי דתימא שונין בחטא, וכרב הונא, דאמר ר' הונא עבר עבירה ושנה בה הותרה לו, קא משמע לן.

Rufe stand, mehrere solcher Aufzeichnungen zu besitzen. Als R. Jochanan einen Interpellanten an ihn gewiesen, kehrte derselbe jedoch mit der Antwort zurück: מתני לא יחמי לי, שמועה אמר לי, Demai jer. II, 1. Daraus ergibt sich, dass die Halacha noch immer nicht schriftlich vorlag, sondern dass einzelne Männer besonders wichtige Voten sich zur Erinnerung vermerkten [1]).

Dieses Auskunftsmittel hat selbstverständlich das Studium bedeutend erleichtert. Man begreift, warum R. Jochanan in begeisterten Worten das „heimliche" Studium preist, das nicht so leicht dem Gedächtniss entschwindet. ברית כרותה היא, היגע למודו בצנעה לא במהרה הוא שוכח, שנ' ואת צנועים חכמה; Berach. jer. 5, 5. Möglich auch, dass er dem Memoriren in der Abgeschiedenheit grössere Wirkung für das Gedächtniss zuerkennt.

12.

Eine besonders liberale Anschauung vertrat R. Jochanan in Bezug auf das Studium der Agada. Hier empfahl er, das Versteckenspielen aufzugeben, die Verzeichnisse öffentlich zu benutzen. Er preist das Lesen mit den Augen als von wundersamer Wirkung: ברית כרותה היא הלומד אגדא מתוך הספר לא במהרה הוא שוכח, שנ' פן תשכח את הדברים אשר ראו

[1]) Wenn Weiss, Zur Gesch. III, S. 2. Anmerkung, diese Stelle für so wichtig hält, um auf Grund derselben eine schriftliche Mischna anzunehmen, so genügt zu constatiren, dass hier blos von einer vereinzelten Halacha die Rede ist.

עיניך. Bedenkt man, mit welcher Bitterkeit, welchem Unmuth amoräische Zeitgenossen wider die Agada-verzeichnisse wetterten und stürmten, so klingt dies wie Ironie. Da der Agada von den Halachisten nur eine inferiore Stellung zubemessen wurde, so liess man gerne eine laxere Praxis eingreifen; wir finden selbst ספרי דאגדתא erwähnt, Soferim 17, 1; vergl. auch Schebuoth 46 b; Gittin 60 a; Sanhedr. 46 b, 57 b; Sabb. 89 a; Berachoth 53 a; Kilaim jer. 9, 5; Bereschith rabba cap. 33.

Die Halachisten hielten eben die Agada als nicht zur Religionslehre zugehörig. Einige, welche Anstand nahmen, eigene Halacha-Verzeichnisse anzulegen, vermerkten einzelne Halachoth in Agadabüchern, Sanhedr. 57 b. Die Agadisten jedoch äusserten ihre herbste Entrüstung wider die Schreiber der Agada; sie sprachen ihnen den Antheil am Jenseits ab, fluchten der Hand, die freventlich an das Schreiben sich gewagt hat, Sabbath jer. 16, 4; Soferim 15, 10. Sie haben darin eine Profanirung ihres Heiligthums gesehen, eine Gefährdung ihrer Stellung, wenn die Agada, welche ihnen die Popularität beim Volke sicherte, allen Augen preisgegeben würde.

Dennoch scheint es, dass die vielcitirten „Sifre Agada“ nicht, wie man vielfach annimmt, ausführliche Agadasammlungen bildeten, sondern eine Zusammenstellung einzelner Worte als mnemonischer Zeichen für die Agada. Jedes dieser Worte sollte eine Agada andeuten, in Erinnerung zurückrufen. Sie waren mehr Hilfsbücher für die Lehrer, allein nutzlos für das Volk. Dieses erhellt aus Chullin 60 b. R. Chanan bietet eine

Erklärung des Wortes שסועה Deut. 14, 7 und deutet es auf ein Thier von doppeltem Rückgrat. Der Amoräer wirft die Frage auf, woher der mosaische Gesetzgeber, welcher doch sicherlich weder ein Billistarius (Schütze, בליסטרא) noch ein Kynegos (Jäger, קינוגיא) gewesen, die Kenntniss und die Erfahrung erlesener seltener Thiere hergenommen und gewonnen hat? Er gelangt zur Schlussfolgerung, dass die Bibel eben deswegen nur göttlichen Ursprunges sein kann. Darauf sagt R. Chida zu einem amoräischen Genossen: „Vermerke Dir in Dein Agadabuch die Worte „Billistarius und Kynegos". כתוב קניגיא ובליסטריא באגדתך. — In Josua 13, 3 werden „fünf philistäische Fürsten", deren Gebiet noch nicht erobert war, erwähnt und mit Namen aufgeführt, nebst dem Zusatz: und (das Gebiet des Volkes der) Awim. Die Talmudisten hielten auch das letzte Wort für den Namen eines philistäischen Fürsten, wodurch sie sechs zählten. Den Widerspruch löst der Agadist dahin, dass fünf hervorragende Ethnarchen אדנרקי waren. Nun ermahnt R. Chisda wiederum seinen amoräischen Genossen: "אדנרקי in das Agadabuch einzuschreiben. Daraus ergibt sich die Art und die Natur jener Agadabücher; sie enthielten gleich den Halacha-Verzeichnissen blos einzelne Worte und Andeutungen, um die Erinnerung zu wecken, das Gedächtniss aufzufrischen. Daher das Sprichwort: ספרא בוצירא, תנא תוספאה; Aboda sara 9 b. Das Geschriebene war in der That sehr winzig.

Als dagegen Samuel ben Isak Jemand traf, der das Targum aus einem Manuscript gelesen hatte, untersagte er das auf das strengste; Megillah jer. 4, 1.

So sehen wir, dass eine Wandlung in den Anschauungen denn doch allmälig und fast unmerklich vor sich ging.

12.

Noch nach anderer Richtung beginnt im Gegensatz zu früherer Rigorosität eine laxere Praxis überhandzunehmen. In der älteren tanaitischen Epoche hat niemand gewagt, einen Brief religions-gesetzlichen Inhaltes zu schreiben. Da es als verpönt galt, auch nur eine einzige Halacha schriftlich zu vermerken, so war ein wissenschaftlicher Briefwechsel von vornherein ausgeschlossen. Die Aengstlichkeit fängt nun an, sich zu mildern. Man beginnt mit dem Fragen. Eine Frage enthält keine Entscheidung, keine halachische Norm, keinen Lehrsatz, sondern drückt einen Zweifel, ein Unvermögen, ein Nichtwissen aus; solches kann unmöglich verboten sein. Allerdings die Antwort musste mündlich ertheilt werden. So hat Rabh von Babylonien gelegentlich eines Briefes an Juda hanassi eine halachische Anfrage, bestehend allerdings blos aus drei Worten, zwischen den Zeilen geschrieben, ihm vorgelegt, Kethubot 60 a, Gittin jer. 5, 3. Ob und wie die Antwort erfolgte, ob durch Vermittlung eines der häufig reisenden Jünger, oder durch schriftliche Mittheilung, wird nicht erwähnt. Wahrscheinlich, dass sie ganz ausgeblieben. Der Amoräer Samuel übermittelte einige Streifen, auf welchen סְפִיקֵי מְרִיפוּת vermerkt waren, an R. Jochanan, nicht um Antwort zu erhalten, sondern um seinen Scharfsinn und seine Gelehrsamkeit in der Halacha zu bekunden, Chullin 95 b. Ging es an, so kleidete man die briefliche Mittheilung in die Worte eines biblischen Verses, den

man dann ohne weiteren Commentar dem Scharfsinn des Adressaten zu enträthseln anheimgab. Ein Brief Elieser's an Ukba enthielt blos Ps. 39, 2; 37 7; die Antwort dagegen Hosea 9, 1. Vergl. Gittin 7 a; 40 a.

Eine Separatstellung in dieser Richtung nahm der Amoräer Abin oder Abina ein, welcher wiederholt einzelne Halachot ohne jede Verclausulirung von Palästina nach Babylonien brieflich gelangen liess. Ketuboth 49 b; Jebamoth 139 a; Nidda 68 a; Baba Kama 127 a. Nun hat gerade dieser Amoräer in begeisterten Worten als die Einzigkeit des Judenthums, als Palladium der Religion Israels die Mündlichkeit der Lehre gepriesen; während die anderen Völker an den trockenen Buchstaben hangen und kleben. Geschriebene Gesetze besitzen auch die Völker, eine mündliche Tradition hat nur Israel allein. אמר ר' אבין אלילו כתבתי לכם רובי תורתי לא כמו זר נחשבו? מה בינו לבין האומות? אלו מוציאין ספריהם ואלו מוצאין ספריהם Pea jer. II, 1. Pesikta V., Ex. rabba 47. Man sieht, dass die ausschliessliche Mündlichkeit der Lehre ein Eckstein war in seinem religiösen Gedankensystem, den er nicht leichten Kaufes preisgegeben hätte. Nur zu Gunsten brieflicher Mittheilung machte er eine Ausnahme. Er dachte sich das Verbot schriftlicher Aufzeichnungen lediglich auf schriftstellerische Thätigkeit beschränkt, was historisch wohl gerechtfertigt ist.

Dagegen waren andere Amoräer auch nach dieser Richtung um Einiges rigoroser. Temura 14 b wird erwähnt, dass R. Duma eine neue Halacha, die er vernommen, gerne an R. Josef hätte gelangen lassen,

„wenn er nur Jemanden gefunden, der einen Brief schriebe". אי אשכחי דכתיב אגרתא שלחי ליה. Er wollte offenbar die Halacha zwischen den Zeilen vermerken. Dem Redactor des Talmud schien auch die Bereitwilligkeit zur Uebermittlung nicht ganz correct; er entschuldigte ihn nur mit der Wichtigkeit und Neuheit jener Halacha. Gänzlich missverstanden wurde diese Stelle von dem sonst scharfsinnigen und grundgelehrten J. M. Chazan. Respons. Nr. 187. (Livorno 1869.)

6.

Ziehen wir das Resultat dieser Einzelheiten, welche wir aufzuführen in der Lage waren, aus welchen man auch vielfach gewagte und extravagante Schlüsse auf einige bei den Amoräern circulirende geschriebene Halachasammlungen sich erlaubt hat, so ergibt sich, dass allerdings, gegen die ehemaligen allzu rigorosen Anschauungen eine kleine Wandlung zum Bessern vor sich gegangen. Einige Amoräer erlauben sich eine wichtige Halacha auch brieflich zu vermitteln; Andere verzeichnen sich kleine, aber wichtige Partien an die Wände, auf Tafeln und selbst in geheimen Rollen; es entstehen unter heftigem Protest der Widerstrebenden einzelne Agadaverzeichnisse, deren Gebrauch befürwortet wird; schliesslich kommt auch ein schriftliches Targum zum Vorschein, allein es muss der Oeffentlichkeit entzogen bleiben. Aus all dem auf die bereits erfolgte Niederschrift des Mischna-Codex zu schliessen, heisst mit der Logik leicht umgehen. Von hier bis zur Freigebung der Schriftstellerei war noch ein mühsamer und weiter Weg. Die Amoräer, so kann man sagen, sind zu den Intentionen der alten Urheber des Verbotes zu-

rückgekehrt, haben blos die späteren Erschwerungen, ohne Sinn und ohne Gehalt, beseitigt.

Am prägnantesten tritt die Wandlung der Zeiten an der classischen Stelle Temura 14 b, Gittin 60 b dem Leser entgegen. Dem soferitischen Verbote der Schriftstellerei sucht ein Lehrer der tanaitischen Epoche und ein jüngerer Amoräer eine biblische Begründung zu geben. Treffender als in der Verschiedenartigkeit der Ableitung konnte die Wandlung der Anschauung nicht gezeichnet werden. Der Tanaite aus dem Lehrhause Ismaël's zieht Exod. 24, 27 heran, „Schreibe Dir diese Worte“; nur diese Worte der Thora dürfen geschrieben werden, das Mündliche zu schreiben ist untersagt! Das Verbot ist also ein streng ausschliessendes, unbedingtes, lässt keine Erleichterung oder Umgehung zu. Der Amoräer Juda verwendet dasselbe Schriftwort, um dem Verbote eine vorsichtigere Fassung zu geben: דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב; die mündliche Lehre darf nicht aus geschriebenen Büchern studiert und vorgetragen werden. Das Verzeichnen einzelner Andeutungen, nicht zum Studium, sondern als Hilfsmittel der Erinnerung, ist von diesem Verbote nicht betroffen.

Die amoräische Fassung ist der ursprünglichen Idee des Verbotes offenbar viel näher gekommen als die ins Extreme gerathene der Tanaiten. Noch im Scholion zum Fastenkalender heisst es: שאין כותבין הלכות בספר. Das Abfassen halachischer Bücher, die schriftstellerische Thätigkeit wird hier blos untersagt. Der späteren tanaitischen Erschwerungen nur haben die Amoräer sich entledigt.

# Der Talmud.

## 1.

Somit können wir es als ein gesichertes, von den Ergebnissen verschiedener kritisch geprüfter Wahrnehmungen bekräftigtes Resultat ansehen, dass weder von der Mischna des Juda Hanassi, noch von den andern Halachawerken ein authentischer Text, von der Hand der Autoren oder Redactoren gefertigt, in der Amoräerzeit vorhanden gewesen, und wir sehen uns nun vor die Frage gestellt, wie die Redaction des Talmud zu Stande kam: ob bei Herstellung dieses Werkes von bedeutend grösseren Dimensionen, Sammlung und Ordnung des zahlreichen Materials Hand in Hand ging mit der Niederschrift desselben, oder ob nicht auch bedeutende Zeiträume verstrichen sind nach der bereits vollendeten Redaction bis zum Beginn der schriftlichen Fixirung?

Mir will es nun scheinen, dass es dafür, dass die gesammte talmudische Literatur zunächst keine schriftliche, sondern eine blos mündliche Redaction erhalten, dass deren letzte Autoren und Sammler sie nicht als literarische Producte der Welt übergeben haben, einen schlagendern Beweis

nicht geben kann, als den eigenartigen Charakter und die ganze Anlage derselben. Es ist der Charakter der Mündlichkeit, den sie überall an der Stirne trägt, den sie bis heute nicht abzustreifen vermochte. Ich wiederhole, die ausschliessliche Mündlichkeit der letzten Redaction hat der talmudischen Literatur einen eigenartigen Charakter aufgedrückt, der unvertilgbar ist. Die Kenntniss der Literaturerscheinungen aller Völker und aller Zeiten sind durch literarische Hilfsmittel, Grammatik und Lexikon zu erwerben; der Talmud allein muss heute noch wie vor Jahrhunderten aus des Lehrers Munde vernommen werden. Sein Studium spottet, wie Frankel bei einer Gelegenheit sich ausdrückte, jedes Wörterbuches, jedes Leitfadens, jeder An- und Einleitung, aller Uebersetzungskunst. Durch die weitläufigsten Umschreibungen sind seine einfachen technischen Ausdrücke, weil aus den eigenartigen, mündlichen Discussionen zwischen Meister und Jünger heraus entstanden, nicht wiederzugeben nach ihrer Schärfe und ihrer genauen Bedeutung. Es mangelte anderwärts an ähnlichen Anlässen, solche Begriffe und Worte zu bilden. Man denke an das בשלמה, ממה נפשך, כלפי לייא! Kein Hilfsbuch vermag dem mit seinen Eigenarten nicht genau Vertrauten den vielfach verschlungenen Weg seiner vielverzweigten Discussionen, seine scharfen, abgehackten Fragen, kurzen Antworten klar zu machen, deren Verständniss zu erleichtern.

Diese Eigenart des Talmud ist ohne alle Analogie in den Literaturen der Völker. Die Richtung der talmudischen Untersuchungen bleiben dem Uneingeweihten fremdartig, absonderlich, wie aus einer unbekannten Welt herausklingend; sie machen den Eindruck eines

Labyrinthes, aus welchem kein Ausweg zu finden. Die Art, wie das pro und contra gegenübergestellt, die Argumentationen blos angedeutet und wieder abgewiesen, Zwischenreden eingestreut, Anekdoten, agadische Einfälle mit der halachischen Discussion untermischt werden, trägt in allen Theilen die Spuren mündlicher Unterhaltung, lässt nirgends das geringste Bestreben erkennen, den Anforderungen einer schriftlichen Gedankenentwicklung zu genügen. Man empfindet überall, dass der Redactor gegen ein unbekanntes Etwas ankämpft, welches ihn hindert, die Masse des Materials zu bewältigen, in ein System zu bringen, Ordnung und Zusammenhang, welche überall vermisst werden, zu schaffen. Sein Gedankengang ist sprunghaft, ohne Zusammenhang und logische Aufeinanderfolge; enthält mehr Andeutungen als vollständige Ausführung. Er geizt mit dem Worte, was er ersparen kann, scheint ihm Gewinn [1]), um das Gedächtniss nicht unnöthig zu belasten. Was er bietet ist Mnemosinon, was in Erinneruug gebracht werden soll, muss der Jünger vom Lehrer erfahren. Aus all dem erhellt, dass die Redaction des Talmud lange vor seiner schriftlichen Fixirung erfolgte: der Redactor setzt nie und nimmer Leser, sondern Jünger voraus, welche aus dem Munde des Lehrers die nöthigen Erläuterungen erhalten. Eine sehr ansehnliche Anzahl von Stellen werden blos durch traditionelle Erklärungen verständlich (vergl. Frankel, Monatsschrift 1862, S. 274), welche die Commentatoren

[1]) Der Satz: לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, Pess. 3 a, will das Gedächtniss entlasten, seine Aufgabe erleichtern.

mit קבלה בידינו erwähnen; während andere Stellen, von welchen die erläuternden Traditionen verloren gingen, dem Leser heute noch sinnlos erscheinen.

2.

Die Wiederholungen sind bekanntlich im Talmud nicht minder zahlreich als in der Mischna, ohne dass der Redactor irgend einmal Anlass nehmen würde, auf seine früheren Ausführungen in einem früheren Tractate zu verweisen. M. Chagis sagt: כי דרך כל כותבי ספרים בפרט ספר גדול, רומזים ממקום למקום, ואומרים כמו שכתבתי בענין פלוני או ועיין בפ׳ פלוני, ולא נמצא בכל הגמרא דבר זה, אלא כדבעינן למימר או ואוקימנא לה, ולא מזכיר שום מקום . . . וכן אומר תנן התם, ולא קאמר תנן במסכתא פלוני, מפני שהיי הכל ע״פ. Vergl. Einleitung zum Mischna-Commentar.

Wichtiger sind die beinahe unvermeidlichen, obligaten Schwankungen und Widersprüche bei Anführung einer und derselben Stelle in verschiedenen Tractaten. Schon den älteren Kritikern war es aufgefallen, dass der Talmud oft von amoräischen Lehrsätzen doppelte Darstellungen bietet, die sich direct widersprechen. Oft gelingt es dem Redactor durch eine Correctur, die sich im Laufe der Discussion als nothwendig erweist, eine Uebereinstimmung zu erzielen. Themura 20 b, Sabb. 76 a, Erub. 89 a, Nidda 24 a. Dies Alles fällt nicht der Redaction zur Last; sie constatirt die Widersprüche, ohne sie zu schaffen; sie nimmt von der Thatsache Act und lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers

darauf. Dass aber in dem einen Tractate eine Meinung, ein Lehrsatz diesem Autor, in dem anderen Tractate einem anderen Autor zugeschrieben wird, ohne dass der Redactor des Widerspruches sich bewusst ist, kann nur in der Mündlichkeit der Redaction Erklärung finden. Es wird aber nicht selten, worauf J. Pick in seinen Glossen zum Talmud wiederholt hinweist, die Meinung desselben Autors in verschiedenen Tractaten verschieden dargestellt. Da der Redactor sonst solche verschiedene Traditionen in Bezug auf den Urheber eines Lehrsatzes mit der Formel: אמר ר' פלוני ואיתימא ר' פלוני Ber. 36 b und in Bezug auf den Gehalt seiner Lehrmeinung mit der Formel: איכא דאמרי הכי אמר ר', Scheb. 25 a u. a. St. getreulich vermerkt und die Aufmerksamkeit des Lesers auf sie hinlenkt: so können jene Widersprüche, auf welche er hinzuweisen unterlässt, ihm unmöglich klar gewesen sein. (Vergl. z. B. Berachoth 52 b, Sabbath 43 a die Halacha des R. Jochanan.)

Der Tossafist Menachoth 58 b, Joma 61 b stellt nun eine grosse Anzahl solch widersprechender Angaben zusammen, constatirt ihre unlösliche Gegensätzlichkeit und bemerkt: כיוצא בה הרבה בש"ס סוגיות הפוכות, ohne jedoch die Erscheinung zu erklären.

Die Widersprüche sind so bedeutend, so tief greifend und in solch grosser Anzahl, dass man sie der Nachlässigkeit der Abschreiber unmöglich zudictiren kann. Noch weniger aber vermag eine Annahme verschiedener Redactionen der einzelnen Tractate nach verschiedenen Schulen die Erscheinung zu erklären. Die abweichenden Traditionen der einzelnen Schulen pflegen im Talmud

selber vermerkt und als solche bezeichnet zu werden: בסורא מתני הכי, בפומבדתא מתני הכי.

Es folgt daraus mit zwingender Nothwendigkeit, dass dem Redactor des Tractates Sabbath der, nehmen wir selbst an, anderweitig redigirte Tractat Berachoth nicht bekannt war oder nicht vorlag, d. h. schriftlich überhaupt nicht vorhanden war.

Dafür sprechen auch die zahlreichen kleinen und grossen Zusätze der Saboräer und aus den Hilchoth Ged., welche im Talmud zerstreut eingeflochten sind. Vergl. Kore had. Anf. Frankel, Monatsschr. X, S. 261 ff, wo jedoch die Stelle Succa 39 b, wegen des מאי משמע דהאי מן לישנא דמזוני הוא, דכתיב nur mit Unrecht den Saboräern zugeschrieben wird, wie aus Pess. 6 b: מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי היא? אמר ר' נחמן בן יצחק דאמר קרא אביי אמר מהכה ' ' ' klar hervorgeht.

All das aber, was vom babylonischen Talmud gesagt ist, gilt in noch höherem Grade vom palästinensischen; all die gekennzeichneten Erscheinungen treten bei ihm im verstärkten Masse hervor.

Einzelne Wortverdrehungen, welche dem Satze oft Sinn und Pointe genommen haben, werden uns durch die Mündlichkeit erklärlich, und wir lernen deren Entstehen begreifen. Man lese jer. Sabbath 14, 3: והסיר ד'ממך כל חולי זה רעיון. Demnach wäre die Fantasie, die Einbildungskraft eine „egyptische Krankheit", was die Commentatoren allen Ernstes plausibel machen wollen. Thatsächlich soll das letzte Wort sicherlich lauten: רע עין, vergl. b. Baba M. 107 b. והסיר ד' ממך כל

חולי אמר ר' זה עין. Dem „bösen Blick“ haben die Amoräer eine tödtliche Wirkung zugeschrieben.

Die Partien von den Saboräern sind recht zahlreich (vergl. Weiss, Tradition III 220 ff.), allein es finden sich auch Stellen von den noch späteren Geonim., vergl. Ritba, Anfangs Kidd. und den bekannten historischen Brief des Scherira.

3.

Das Zusammenhalten des babylonischen mit dem jerusalemischen Talmud führt zu noch anderen Erwägungen, welche auf das gleiche Resultat hinleiten.

Bekanntlich ist der Talmud blos in defectem Zustand auf uns gelangt: der babylonische blos zu 31 Tractaten, der palästinische zu 36, von denen drei nicht vollständig sind. Eine ansehnliche Anzahl von Tractaten, beinahe die Hälfte derselben, sind in Verlust gerathen; vollständig sind die Ordnungen Moëd, Naschim und Nesikin, allein auch hier sind namhaft zu machen: der Moëdtractat Schekalim, dessen babylonischer Talmud nicht mehr da ist, und die Nesikintractate Edujoth und Aboth, welche nirgends Gunst gefunden haben. Von der Mischnaordnung Taharoth hat sich blos zu Nidda der Talmud aus beiden Ländern erhalten; der babylonische Talmud zu Seraim beschränkt sich auf den ersten Tractat Berachoth, während von dem jerusalemischen sämmtliche unter ein schützend Obdach rechtzeitig gebracht worden. Umgekehrt ist die Ordnung Koddaschim in Palästina leer ausgegangen, während die babylonischen Amoräer jedem Tractate derselben einen umfassenden Talmudtractat beigegeben haben.

Folgende Fragen drängen sich nun unwillkürlich dem Forscher auf: wie ging es zu, dass der palästinensische Talmud die Tractate Sebachim. Menachoth, Bechoroth, Erachin, Themura u. s. w. vernachlässigt hat, um Pea, Schebiit, Orla, Maasseroth, Bikkurim seine Gunst zuzuwenden? Welche actuellere Bedeutung für die religionsgesetzliche Praxis und grössere Wichtigkeit für Gegenwart und Zukunft hatte Bikkurim vor — Chullin? Andererseits, was hat die Vorliebe der babylonischen Amoräer für Menachoth, Bechoroth, Mëila geweckt, dass diese Tractate den Demaï, Teruma, Chala, vorgezogen worden?

Das Kriterium der Actualität, des praktischen Bedürfnisses, vermag eine Aufklärung nicht zu bieten; dieses Princip hätte die Auswahl sicherlich anders inspirirt. Die Verdienstlichkeit des theoretischen Studiums als Ersatz für die durch das Verschwinden des Tempels und Altars unmöglich gewordene praktische Bethätigung, was nach Frankel der Urgrund sei der auffälligen Erscheinungen, hätte die babylonischen Amoräer unmöglich zur Bevorzugung des Tractates Menachoth und Hintansetzung des Bikkurim veranlasst.

Thatsächlich ist sichergestellt und wird Berachoth 20 a von R. Juda bezeugt, dass in den amoräischen Lehrhäusern alle sechs Mischna-Abtheilungen Gegenstand des Lehrvortrages und commentirender Erörterungen gewesen. Die erhaltenen Tractate legen selber dafür Zeugniss ab; sie enthalten Vieles aus jenen verlorenen Partien. Theile der amoräischen Halacha zu Kelim begegnen uns in Sabbath; Erörterungen des Tractates Oholoth und Mikwaoth sind erhalten in Nasir und Chaggiga. Vergl. besonders Bechoroth 37 b; Chullin

119 a; Chag. 24 a; Beza 10 a; Erub. 7 a, 24 a; Sabb. 16 b, 29 a, 84 a, 101 b. Es bieten indess auch die babylonischen Talmudtractate Menachoth und Sebachim Auseinandersetzungen von den durch reisende Jünger vermittelten Halachoth der palästinensischen Autoren, Jochanan, Simon b. Lakisch, Josua b. Levi, Oschia, Janna und somit sehr eingehender und zahlreicher Art die wünschenswerthen Zeugnisse, dass gerade diese Tractate Lieblingsstudium des palästinensischen Lehrhauses bildeten.

Aus all dem ergibt sich nicht allein, a) dass. zu sämmtlichen Tractaten der Mischna commentirende Talmudtractate in den amoräischen Lehrhäusern Babyloniens und Palästinas angelegt worden, sondern auch, b) dass die später in Verlust gerathenen Theile den Redactoren und Sammlern des Talmud noch in voller lebendiger Erinnerung waren, die Kenntniss derselben in ihrem Gedächtniss nicht im geringsten getrübt war während der Menschenalter sammelnder Wirksamkeit.

Da sich nun ausserdem schlechterdings nicht das geringste Moment als plausible Erklärung bietet, was die redactionelle Thätigkeit plötzlich erlahmen gemacht, die Ausführung des Werkes noch vor der Vollendung unterbrochen hätte; da man ferner die Redaction der Tractate Chullin und Bechoroth gar nicht von sich weisen konnte und sicherlich zu allererst in Angriff nahm: so ergibt sich als nothwendige unausweichliche Schlussfolgerung, dass, mit nur geringen winzigen Ausnahmen vielleicht, zu sämmtlichen Mischnatractaten je ein Talmudtractat in Babylon und Palästina redigirt worden.

Bis zum Abschluss der Amoräerepoche mit dem Tode Rabina's — während der regen Schaffensthätigkeit der amoräischen Halacha bis zu deren redactioneller Sammlung

fehlte keiner der Talmudtractate. Ein Verlust konnte noch doppelt ersetzt werden; wenige Jahre Gedankenarbeit würden hingereicht haben, das Verlorene neu zu produciren [1]). Die Calamität des Verlustes muss ein Zeitalter betroffen haben, das schwach war oder schwach sich deuchte, nicht mehr für berufen und befähigt, an Stelle der Amoräer zu treten, ihre Thätigkeit aufzunehmen: eine lange Zeit nach Rabina סוף הוראה. Nach der Tradition des Scherira Gaon hat R. Aschi den Talmud im Laufe von 30 Jahren redigirt, dermassen, dass er alljährlich je zwei Tractate vorgetragen. Die Mischna enthält 61 Tractate: Seraim 11; Moëd 12; Naschim 7; Nesikin 8; Kodd. 11; Thaharoth 12. Auch von diesen Erwägungen geleitet kommt man zu dem gleichen, bereits gezeichneten Ergebniss, dass bis zum Abschluss der Redaction der Talmud noch intact war. Wie wäre es nun zu begreifen, dass in der nachtalmudischen, nachamoräischen Epoche der halbe Talmud plötzlich ohne Spur verschwunden, wenn R. Aschi den Talmud schriftlich fixirt hätte? Baba B. 157 b sagt Rabina: מהדורא קמא דרב אשי אמר לן ראשון קנה, מהדורא בתרא אמר לן יחלוקין. Hier wird ausdrücklich die redactionelle Thätigkeit des R. Aschi mit dem Ausdruck „amar", sagen, vortragen, lediglich als eine mündliche charakterisirt.

---

[1]) Das häufig angewandte, dem Alterthum imputirte שכחם והדר יסדם deutet darauf hin, dass solche Neugestaltungen nicht selten waren. Man war öfter von der Nothwendigkeit getrieben, das dem Gedächtniss Entschwundene zu ersetzen; das wurde Vorbild für die Auffassung des Alterthums.

Es ist also thatsächlich nicht anders, als dass der Talmud von seiner Vollendung bis zur Niederschrift durch die Saboräer lange Zeiten und Jahre noch immer mündliches Studium und dem menschlichen Gedächtniss allein zur Behütung und Bewahrung anvertraut blieb. Die bekannten Verfolgungen in Babylonien durch die letzten persischen, in Palästina von Seiten der letzten römischen Kaiser, die moslemitischen Eroberungszüge, welche alle staatlichen Verhältnisse erschütterten, diese nationalen Unfälle und Drangsale hatten das ehemalige eifrige Studium lahmgelegt, die emsige Repetition gehindert, und ein bedeutender Theil der von so vielen Generationen nacheinander aufgesammelten Wissensschätze war verloren. Die unabsehbaren Dimensionen des Talmud wurden zur Bürde, deren das Gedächtniss, seitdem der Geist durch äussere Leiden von seiner frühen ausschliesslichen Richtung gewaltsam abgelenkt worden, Theil um Theil unmerklich sich entledigte — gerade zur Zeit, da eine neue Religion, ein neues Gesetzbuch, getragen von zahllosen begeisterten Schaaren, den siegreichen Einzug in die Geschichte hielt. Diesen von allen Seiten losstürmenden Gefahren und Bedrohungen stand das Judenthum doppelt wehrlos gegenüber. Der Gesammtinhalt der mündlichen Lehre minderte sich, ging offenbar dem sichern Verfall entgegen; der grossen Masse des Volkes, welche von jener ohnehin ausgeschlossen gewesen, war selbst die Bibel immer mehr unzugänglich und fremd geworden. Eine That, eine entschlossene That war nöthig, eine tiefeinschneidende Reform, die eine religiöse Umwälzung bedeutete, die Abrogirung eines durch Jahrhunderte hindurch heilig gehaltenen Cardinalsatzes der jüdischen Lehre, welcher das gesammte religiöse

Leben beherrscht hatte, um dessentwillen schon Pharisäer und Sadducäer erbittert sich bekämpft haben, ward zur unabwendbaren Zeitforderung geworden, um dem wankenden Heiligthum der mündlichen Lehre einen neuen Halt zu schaffen. Und dass die Saboräer den Zeitforderungen willig und schleunig gehorchten, gemäss dem עת לעשות לה' הפרו תורתך vor der reformatorischen That nicht zurückschreckten und wankten, ward nicht ohne Grund von den Nachfolgern als hervorragendes Verdienst gepriesen, welches „den Himmel ausgespannt und die Erde gegründet" hat. (Vergl. Seder Tanaim we-Amoraim.) Hätte ihre muthige Entschlossenheit, ihre thatkräftige Reform nicht gerettet, was vom Talmud noch zu retten war, er wäre gänzlich untergegangen.

Welchen Entwicklungsgang würde aber das Judenthum eingeschlagen haben, wenn der babylonische Talmudtractat Chullin vom Schicksal des jerusalemischen ereilt worden wäre?

„Wäre auch dieses Gesetz — so bemerkt ein Agadist Bamidbar rabba cap. 14 — der Schrift anvertraut worden, so hätten die Völker auch dieses Gesetz, wie das schriftliche, gefälscht, um sagen zu können: wir sind Israel." Eine verwandte Agada aus Pirke de R. Elieser erwähnt Mose de Coucy. mit dem interessanten Zusatz: ולא הסכימו מן השמים לכותבן עד לאחר שעמדו אמונת אדום וישמאל. Hier wird ausdrücklich die Entstehung des Islams als terminus a quo genannt, nach welchem die schriftlichen Verzeichnungen gestattet worden. Raschi Baba M. 33 a. sagt ausdrücklich: התחילו דורותינו לכותבו. „Erst

unsere Geschlechter fingen an, den Talmud niederzuschreiben." Er versteht darunter die Geonim. Den causalen Zusammenhang aber zwischen der siegreichen Ausbreitung des Koran und der Entstehung der Vocale und Accente für die hebräische Bibel, welchen ich hier nur andeuten und betonen will, gedenke ich anderweitig näher vorzuführen.

Die Bedeutung des Namens סבוראי ist noch nicht genügend aufgehellt. Onkelos setzt Gen. 49, 10 für ומחוקק das Wort וספרא, während das jerusalemische Targum Jonathan סברין schreibt. Vergl. Horioth 11, Synedrion 5 a. Demnach wäre das aramäische סבר dem hebräischen סופר entsprechend. Die Ersetzung des פ durch ב findet sich auch hei הבקר statt הפקר.

Die Saboräer darf man als die wiedererstandenen Soferim bezeichnen. Beide haben selbstlos dem eigenen Schaffensdrang Zügel angelegt, um sich ausschliesslich der Rettung der nationalen Geistesschätze des Alterthums zu widmen. Weil sie ihr eigenes Selbst so bescheiden in den Hintergrund gewiesen, herrscht über ihre Thätigkeit, ihre unvergleichlichen Verdienste ein unheimliches Dunkel. Es sind Riesenleistungen — beispiellos auch in der Geschichte der jüdischen Geistesarbeit — welche die Saboräer vollbracht haben, angespornt und getrieben von der Noth der Zeit. Und doch, wer kennt die Männer? wer nennt sie? wer weiss um sie?

4.

Die Aufhebung des Verbotes der Schriftstellerei ging nicht plötzlich mit einem Male vor sich, sondern allmälig und langsam und unter steten Kämpfen. Indem man den innersten

Gehalt jenes Gesetzes zunächst vollständig intact liess, und nach wie vor einer selbstständigen schriftstellerischen Thätigkeit entsagte, erlaubte man sich blos jene Gesetze und Normen, welche durch hohes Alterthum, durch das Ansehen ihrer frommen Urheber geheiligt und längst zur Geltung gelangt waren, schriftlich aufzuzeichnen. Es beginnt eine Sammlungsthätigkeit, das Aufzeichnen alter Erinnerungen und Ueberlieferungen, man sucht Vorsorge zu treffen, um die mündlich erhaltenen stark gefährdeten Geistesschätze vor gänzlichem Vergessen zu retten. Nunmehr wird der Gesetzesstoff auch schriftlich fixirt, die beiden Codices der tanaitischen Halacha, Mischna und Tosefta, kommen zum Vorschein, einzelne Bücher der heiligen Schrift erhalten ihre halachischen Commentare. Ein Gleiches wird dann unternommen, um die mündlich erhaltenen Glossen zur Mischna, das Vermächtniss der Amoräer, in schriftliche Sicherheit zu bringen; viel später erst wendet sich die Aufmerksamkeit zur Rettung des agadischen Stoffes. Kaum schüchtern wagt sich ein Versuch selbstständigen Schaffens und noch die ersten Geonim hielten es für richtiger, eigene religiöse Anschauungen lieber in Form von Briefen als selbstständigen Schriften niederzulegen. — Der Erhebung der „mündlichen“ Lehre zum Range einer „schriftlichen“ folgte zeitlich unmittelbar die Loslösung der Karäer vom talmudisch-rabbinischen Judenthum. Jeder reformatorischen Umwälzung folgt die Reaction auf dem Fusse. Damit war das historische Motiv zur Entstehung der neuen Secte gegeben.

Der reformatorische Umschwung fand in Babylonien statt, in europäischen Ländern stand man noch Jahrhunderte unter dem Banne jenes Gesetzes. Daher kam

es, dass die Juden unter der vielhundertjährigen Herrschaft der Westgothen, dank der starren Einhaltung jenes Verbotes, nicht ein einziges schriftliches Denkmal uns hinterlassen haben.

Erst nachdem die Araber die Säulen des Herkules überschritten, deren Zügen viele jüdische Krieger und Wanderer sich angeschlossen hatten, drang die Kunde von der grossen literarischen und religiösen Umwälzung im Judenthum nach Spanien und Europa.

Hätte sich das Ereigniss zu Zeit des Juda han. in Palästina zugetragen, die Nachricht davon hätte sich schneller verbreitet, sicherlich nicht einer solchen Periode bedurft, um in die Gemeinden des Exils zu dringen.

Vom alten Israel heisst es im Eingangsgedicht des „Westöstlichen Divan", dass das Wort so wichtig dort war, weil es ein gesprochenes Wort war, und der geistvolle Prof. Wellhausen hat allen Ernstes den Versuch gemacht, einen Gegensatz zwischen Israel und dem Judenthum dahin zu kennzeichnen, dass jenes beherrscht war von der Macht des ewig lebendigen Wortes, dieses aber niedergedrückt von der stummen Gewalt des todten Buchstabens. Nun, auch das ganze, grosse und weitverzweigte talmudische Gesetz war Jahrhunderte hindurch der lebendigen Rede und der mündlichen Belehrung anvertraut.

Das Volk der Schrift hätte demnach in weitem umfassenden Sinne heissen sollen: das Volk des Wortes.

## Der Scherirabrief.

Aehnlich wie es R. Akiba mit seiner Mischna erging, dass von seinen Nachfolgern und Jüngern jeder eine andere Mischnasammlung producirte, אליבא דר' עקיבא, ein solches Missgeschick widerfuhr dem Gaon Scherira mit seinem berühmten an die Kairuaner Hochschule gerichteten historischen Briefe: es circuliren von demselben zwei Recensionen, die an unzähligen Stellen, aber nur dort, wo die Frage der schriftlichen Mischnaredaction berührt wird, direct sich widersprechen, von denen jede der allein echte Brief des berühmten Gaon zu sein prätendirt. So konnte es geschehen, dass die neuern Vertreter beider sich heftig befehdenden Meinungen die Autorität Scherira's für ihre diametrale Theorie ausschliesslich reclamiren. Z. Frankel, Geiger, J. H. Weiss, J. M. Chazan, Lebrecht citiren Scherira als Beweis, dass die Mischna schriftlich redigirt worden; Luzzatto, Rapaport, H. Chajes, L. Löw berufen sich auf denselben Brief, dass in der ganzen talmudischen Zeit nichts Halachisches in schriftlicher Verzeichnung vorhanden war. Die Einen halten die Lesarten des

Juchasin als corrumpirt, die Andern erklären die Goldberg'sche Edition für gefälscht, der grundgelehrte Lector J. H. Weiss und J. M. Chazan nicht ohne herbe, missbilligende Worte wider die Urheber der Fälschungen.

Welcher Ring nun ist der echte?

Ohne dem „weisern Richter" in künftigen Tagen vorgreifen zu wollen, sagt mir mein kritisches Gefühl, dass solche Fälschungen nie Selbstzweck waren und nur dort und bei solchen Autoren prakticirt zu werden pflegten, gegen die ein Widerspruch unstatthaft war. Wagte man nicht wider eine tyrannische Autorität mit offenem Visir anzukämpfen, war es aussichtslos, lächerlich, Meinung gegen Meinung zu stellen, so wurde deren Zustimmung zu gewissen vorgefassten Anschauungen per fas et nefas gewaltsam erzwungen.

Nun haben historisch-kritische Fragen das ganze Mittelalter hindurch bis auf die neuesten Tage die Gemüther nie sonderlich aufgeregt, und die Autorität Scherira's war bei aller Verehrung zu keiner Zeit solch unnahbarer Canonicität, dass ein Kampf gegen ihn mit sachlichen Gründen hätte vermieden und zur ultimo ratio verzweifelter Mittel Zuflucht genommen werden müssen. Die Fälschung des Briefes charakterisirt sich demnach als naive Verschlimmbesserung eines Copisten, der bona fide verderbte Lesarten durch correcte zu ersetzen vermeinte; er hat dem berühmten Gaon gewisse paradoxe Anschauungen, welche durch und durch der Allgemeinmeinung der Talmudisten widersprechend und gegen die innere Wahrscheinlichkeit — d. h. seine Wahrscheinlichkeit — waren, nicht zugetraut. Die Theorie Scherira's schien ihm so wunderlich, so sonderbar und unmöglich, dass er einen entstellten Text zu lesen glaubte.

Welchem Briefe ich geneigt wäre, demnach die Echtheit zuzusprechen, ergibt sich von selbst.

Historisch gesichert ist, dass R. Nissim aus Kairuan, Sohn und Nachfolger des Adressaten im Scherirabriefe, Juda Hanassi eine schriftstellerische Thätigkeit vindicirt. (Vergl. Hammafteach p. 3.) Sein Freund, der Staatsmann und Rabbiner Samuel aus Malaga, hat diese Meinung nach Spanien herübergenommen und ihr in der Einleitung zum Talmud Ausdruck gegeben. Seinem Einflusse ist es zuzuschreiben, dass sie bald auf der iberischen Halbinsel die allgemein recipirte geworden. Maimonides in der Vorrede zur Mischna-Thora, vor ihm Juda Halevi im Kusari 3, 67, Abr. b. David im Sefer hakkabala, nach ihm Chasdai Crescas, Profiat Duran, Abrabanell u. v. A. folgen ihr und mit alleiniger Ausnahme des Jomtob b. Abr. aus Sevilla, den eine schwierige Talmudstelle, Erubin 62 b, in die Arme der entgegengesetzten Anschauung getrieben, hatte die letztere in Spanien keine Anhänger. Die italienischen und deutschen Talmudisten standen nicht minder im Banne der maimonidischen, eigentlich nordafrikanischen Darstellung, welcher auch Menachem Meïri aus Perpignan zustimmt, der Glossist Abr. ben David aus Posquières nicht widerspricht.

Ihnen gegenüber steht der vornehmste Vertreter französischer Talmudgelehrsamkeit: Raschi, dem nur ein geringes Häuflein, zumeist Landesgenossen und Schüler, Heerfolge leistet: ein Tossafist Chullin 110 b, ein anderer, citirt in Mordechai Tr. Sabb. cap. 16 u. Semag 16; ferner der Verf. des Maor, Serachja halewi; Simon b. Zemach, Resp. I, 73, II, 53; Mose de Coucy im Semag 16 d, 3 a. Im 17. Jahrhundert hat auch der wiederholt

citirte Moses Chagis in einer kleinen unbeachtet gebliebenen Erörterung der Frage zu Gunsten Raschi's sich entschieden.

Der Commentator des Talmuds kat'exochen, der wie kein Zweiter vor und nach ihm in das innerste Gewebe desselben eingedrungen, in dessen Erläuterungen jede Redewendung der Deduction, jeder einzelne Ausdruck der Controverse, die Eigenarten jeder Fragestellung Gegenstand genauer und aufmerksam erwägender Betrachtung bilden, fand, dass der Sinn unzähliger Talmudstellen erst durch die Annahme klar wird, dass den Autoren ein geschriebener Mischnatext nicht vorlag. Wiederholt weist er im Commentar darauf hin, Sabb. 6 b, 13 b, 96 b; Erub. 21 b, 62 b; Succa 28 b. Vergl. Baba M. 33; Chullin 74 b; Keth. 77 b; Gittin 60 b. Dennoch blieb seine Meinung selbst in Frankreich nicht ohne Widerspruch.

Wenn nun J. M. Chazan (Schaare Tschuba, Livorno 1869, Nr. 187) die Fälschung des Scherirabriefes einem Franzosen zudictirt, so fehlt dieser Annahme trotz des kolossalen Apparates, mit der sie vertheidigt wird, jeder plausible Grund!

Welche zwingende Ursachen waren für einen solchen vorhanden, dem Gaon Scherira eine Theorie nicht zuzumuthen, die zwar nicht im Sinne Raschi's, immer aber in Uebereinstimmung ist mit anderen hervorragenden französischen Autoritäten, so dem Verfasser der Glossen zum Maimonidischen Codex?

Einen Spanier dagegen musste eine der herrschenden und fast einstimmigen Meinung seiner Landsleute diametral widersprechende, unplausible, unglaubwürdige Darstellung bei Scherira durchaus befremden

und zu Aenderungen auffordern. Die Lesarten im Juchasin des Abr. Zacuto sind offenbar spanisches Fabricat.

Man hat auf die geringe und winzige Zahl Derer hingewiesen, welche sich der Theorie Raschi's angeschlossen haben; als würden wissenschaftliche Fragen per majorem zu entscheiden sein, führte man die Voten aller möglichen und unmöglichen Talmudisten des Mittelalters auf: die Vertreter einer Schule, und einer Zeit, deren hauptsächlichstes Merkmal der Mangel eines kritischen Urtheiles, das Fehlen jeder, auch der geringsten Geschichtskenntniss bildet. Wie viele dieser Autoritäten waren denn geneigt anzuerkennen, dass die hebräischen Vocale und Accente aus nachtalmudischer Zeit und nicht sinaitisch sind?

# Anhang.

## I.

Die von uns aufgestellte Behauptung, wonach die Mündlichkeit des tradirten Lehrstoffes, die Schäden und die Unzulänglichkeiten eines blos im Gedächtniss aufbewahrten, blos von Mund zu Mund überlieferten Gesetzbuches, welches naturgemäss nicht ohne Schmälerung seines Inhaltes, nicht ohne weittragende Veränderung an Form und Geist, nicht ohne starke Hinzufügung fremder, späterer Elemente — was oft bewusst, oft auch unbewusst geschehen — weiter vererbt werden konnte, Ursache waren, dass verschiedene Halachasammlungen entstanden, als verschiedene, von einander oft sehr abweichende Recensionen eines uralten Codex, der in jedem Lehrhaus mit vielen Abweichungen und Veränderungen vorgetragen wurde und dementsprechend in dem Geiste und in den Erinnerungen eines jeden Gesetzlehrers eine andere Gestalt annehmen musste: dieses werden wir durch einige Beispiele klar und deutlich veranschaulichen.

Der Redactor der Tosefta hat nicht die Mischna commentiren wollen, er bezieht sich ja niemals auf

dieselbe, ist oft auch kürzer angebunden als sie, noch auch sie vervollständigen, da seine halachischen Entscheidungen nicht einmal in Uebereinstimmung mit ihr sind; er beabsichtigte auch nicht, ihr einen oppositionellen, sozusagen antimischnischen Codex gegenüberzustellen. Man verstünde sonst nicht, woher diese eigenartige Uebereinstimmung beider Codices in formaler Beziehung, die sklavische Abhängigkeit von einander in der Vertheilung und Anordnung des Stoffes, sowie in vielen charakteristischen Ausdrücken und Redewendungen. Alles das weist darauf hin, dass die beiden Codices nichts anderes sind, als zwei verschiedene Lesarten einer uralten, autoritären Gesetzessammlung.

Die Mündlichkeit des Gesetzesstudiums hat verursacht, dass verschiedene Lesarten von ein und derselben Halacha in den verschiedenen Lehrhäusern herrschend geworden, dass unter den Jüngern ein und derselben Schule, ein und desselben Lehrers Meinungsverschiedenheiten entstanden über den richtigen Wortlaut der vorgetragenen Halachas, wodurch schon der Redactor der Mischna manche Halacha in verschiedenen Formen aufzunehmen genöthigt war.

Ausser Mischna und Tosefta circulirten von vielen Halachas noch andere abweichende Recensionen und Lesarten, die sogenannten Boraithas, von denen ein kleiner Theil auf uns gekommen. Auch diese weichen von jenen beiden sehr bedeutsam ab und verdanken ihre Entstehung nicht minder der häufigen mündlichen Wanderung der Traditionen von Lehrhaus zu Lehrhaus und den dadurch bedingten Veränderungen, die sie im Laufe der Zeiten in Folge der Schwäche und engen

Begrenztheit des menschlichen Erinnerungsvermögens erfahren mussten.

Die im Talmud uns aufbewahrten amoräischen Discussionen, diese nicht mit Unrecht viel angefeindeten pilpulistischen Geistesübungen, sind eigentlich nichts anderes, als ein Versuch, die vielen Widersprüche unter den verschiedenen Recensionen zu lösen, ohne die Ursache des Widerspruches, die abweichenden Lesarten, zu entfernen. Dass dies nicht möglich ist, zeigt die Vergeblichkeit und Erfolglosigkeit des Unternehmens, ob auch gleich auf sie eine Unsumme von Scharfsinn und Geisteskraft, von Witz und List aufgewandt wurde. Und wo die Amoräer bereits ganz sicher zu sein vermeinen, und die Widersprüche vollkommen und haarscharf gelöst, alles Widerhaarige in einträchtige Harmonie vereinigt zu haben glauben, da kommt schliesslich der Tossafist und zeigt eine gähnende Spalte, eine klaffende Lücke, eine bedenkliche Blösse. Und auch diese haben das Unmögliche nicht möglich gemacht, denn alle pilpulistischen Heroen bis auf die neueste Zeit haben immer noch Stoff zu ihren haarspaltenden Geistesübungen gefunden und würden es wohl noch finden bis in die Unendlichkeit der Zeiten, wenn diese pilpulistische Methode des Talmudstudiums nicht einer kritischen und rein wissenschaftlichen Platz macht.

Die Richtung, welche dieses Studium einzuschlagen, die Aufgabe, die man sich dabei zu stellen hat, das Resultat, welches zunächst erreicht werden soll, ist vor Allem, die tanaitische Halacha in einem möglichst genauen und getreuen Wortlaut zu ermitteln, was blos durch eine Zusammenstellung und Vergleichung der Mischna mit der Tosefta und den uns noch erhaltenen

Boraithas ermöglicht werden kann. Es ist geradezu erstaunlich, wie oft durch eine solche Vergleichung den weit ausgedehnten, tiefgreifenden Discussionen der Amoräer, ihren scharfsinnigen und haarspaltenden Auseinandersetzungen der Boden entzogen wird. Die vermeintlichen, in der Mischna aufgefallenen Widersprüche, auf deren Lösung sie all ihren Scharfsinn aufzubieten sich veranlasst sahen, Dunkelheiten und Schwierigkeiten, welche im Lehrhaus die Gemüther so sehr erhitzten, zu Auskunftsmitteln verleiteten, welche (oft nicht mit Unrecht) Ziel des Spottes und der heftigsten Angriffe zu allen Zeiten gewesen: sie verschwinden, wenn es gelingt, den klaren Wortlaut der Urhalacha festzustellen. Wir wollen einige Proben vorführen, allerdings blos solche, welche keinen allzugrossen kritischen Apparat, keine ausgedehnten, Raum und Zeit überschreitenden Untersuchungen nöthig machen, die vielmehr dem Kritiker sozusagen auf halbem Wege entgegenkommen und es ihm ersparen, für seine Ansichten ein grosses Beweismaterial herbeizuschaffen.

| Mischna Pess. III, 2. | Tosefta Pess. III, 1. |
|---|---|
| בצק שבסדקי עריבה אם יש כזית במקום א' חייב לבער ואם לאו בטל במיעוטו וכן לענין טומאה אם מקפיד עליו חוצץ ואם רוצה בקיומו הרי הוא כעריבה. | בצק שבס"ע עשאו לחיזוק אינו חוצץ ואם לאו חוצץ, אם יש כזית במקום א' בין כך ובין כך צריך לבער. |

| Boraitha A. Pess. 43 a. | Boraitha B. Pess. 43 b. |
| --- | --- |
| בצק שבס"ע עשוי לחוזק אינו חוצץ ואינו עובר, ואם אינו עשוי לחוזק חוצץ ועובר בד"א בכזית אבל פחות מכזית אף אינו עשוי לחוזק אינו עובר. | בצק שבס"ע מקום העשוי לחוזק אינו חוצץ ואינו עובר ואם אינו עשוי לחוזק חוצץ ועובר בד"א פחות מכזית אבל כזית אף עשוי לחוזק חוצץ ועובר. |

Wir haben hier von einer Halacha vier verschiedene Lesarten, deren Entstehung blos in der von uns oben dargelegten Art sich erklären lässt.

In Sprache, Diction und Ausdruck, wie in der ganzen äusseren Fassung der Halacha zeigen alle vier Referate eine wunderbare Uebereinstimmung. Dieser Umstand hindert, sie auf zwei verschiedene Quellen zurückzuführen. Andererseits wären sie der Ausdruck der etwa im Lehrhaus herrschend gewesenen differirenden Meinungen, so würde man die Namen der Urheber überliefert haben, wie es bekanntlich frommer Brauch war. Ich glaube, dass hier ein Zweifel gar nicht zulässig ist, darüber, dass wir hier blos verschiedene Referate von Jüngern ein und desselben Lehrers vor uns haben, dessen Halacha Jeder nach seinem Gedächtniss, in völliger äusserlicher Uebereinstimmung blos mit einer scheinbar kleinen, unbeabsichtigten Aenderung überlieferte, die unter den Umständen leicht erklärlich, die ursprüngliche Entscheidung aber beinahe in ihr Gegentheil umwandelte.

Die vier Referenten beginnen die Halacha mit denselben Worten; die Anfangsworte behält man am leichtesten im Gedächtniss. Sie erinnerten sich ferner in völliger Uebereinstimmung, dass bei der Entscheidung der Frage einerseits auf die Quantität des Chamez, אם יש כזית במ"א Rücksicht zu nehmen sei, sowie auf die etwaige Verwendung desselben zum Zusammenhalten und Zusammenkleben der verschiedenen Theile des Holzgefässes, עשוי לחזק. Letzteres Moment fehlt zwar in der Mischna, allein nicht blos das Zeugniss der drei anderen Referenten, sondern der in der Mischna vorkommende Schlusssatz, welcher die Chamez-Halacha mit den Reinheits- resp. Unreinheitsgesetzten in Parallele bringt, וכן לענין טומאה ,מקפיד עליו חוצץ, und welcher blos hierauf sich beziehen kann, beweist, dass die Mischna eben hier zu ergänzen ist. Ebenso erkennt man aus den Redewendungen חוצץ und אינו חוצץ bei den drei anderen Referenten, dass auch sie an diese Parallelisirung gedacht haben.

Betrachten wir jedes einzelne Referat für sich, so erscheint das der Tosefta am meisten defect. Auch die Erfurter und Wiener Handschrift bringen keine Verbesserung; auch sie haben blos חוצץ und אינו חוצץ, was mit Bezug auf Chamez geradezu sinnlos ist. Elia Wilna hat deswegen die Tosefta nach der Lesart der mit B bezeichneden Boraitha emendirt, so dass sie beide ein und denselben Wortlaut haben.

Dass der starke Widerspruch, welcher zwischen Boraitha A und B herrscht, entstanden durch eine kleine Wortumstellung, blos in der mündlichen Fortpflanzung

der Halacha ihre Entstehungsursache hat, scheint mir keines weiteren Beweises zu bedürfen.

Auch das Referat der Mischna erweist sich auf den ersten Blick als defect. Der zweite Theil passt, wie bereits erwähnt, zur ersten Hälfte, wie die Faust aufs Auge. Schon der Talmud weist darauf hin. וכן לענין טומאה ׳ ׳ ׳ מי דמי? התם בשיעורא תליה ׳ ׳ הכא בקפדא תליה מילתא? R. Jehuda wollte deswegen den Passus ändern in: ולענין הטומאה אינו כן, eine sehr bezeichnende, aber wenig ansprechende Correctur, die nicht mit Unrecht abgewiesen wurde. Allein das, was seine Gegner, Abaja, Raba und Papa, welche selber in einer langen Discussion mit vielem Scharfsinn die Klarstellung jenes Schlusspassus versucht, hiefür vorgebracht haben, ist der Kritiker zu würdigen noch weniger in der Lage.

Ergänzt man die Mischna nach dem Wortlaut der drei anderen Referate, so erkennt man sofort den Sinn jenes vielgedeuteten Schlusspassus. Ursprünglich hatte sie sicherlich folgende Fassung: בצק שבס"ע אם יש כזית במ"א חייב לבער ואם לאו (בטל במיעוטו) [מקום העשוי לחוזק אינו חוצץ ואינו עובר, אינו עשוי לחוזק חוצץ ועובר] וכן לענין הטומאה, אם מקפיד עליו חוצץ, ואם רוצה בקיומו הרי הוא כעריבה.

Welcher Tanaite der Urheber dieser Halacha war, ist gleichgiltig. Eines ist sicher, dass er sie mündlich den Jüngern vorgetragen, von denen Jeder wohl den

grössten Theil im Gedächtniss behalten, aber Etwas doch noch vergessen hat. Ein Zusammenfassen der verschiedenen Bruchstücke lässt die fehlenden Glieder ersetzen, die Halacha in ihrer ursprünglichen Gestalt wiederherstellen.

## II.

| Tosefta Pess. 1, 11. | Mischna Pess. 29 a. |
|---|---|
| חמץ של עכו"ם מותר אחר הפסח מיד רשב"ג ור' ישמאל בר"י בן ברוקה אומר, אף של הקדש מותר אחה"פ מיד. | חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ושל ישראל אסור בהנאה שנאמר לא יראה לך שאור. |

Der richtige Text dieser Halacha ist entschieden blos der in der Tosefta uns erhaltene. Das Wort בהנאה, welches in der Mischna vorkommt und den Talmudisten so viele Ungelegenheiten bereitete, lesen wir in der Tosefta nicht, ist wahrscheinlich eine spätere Corruption. Die sehr weitläufigen Auseinandersetzungen im Talmud zu dieser Mischna, die verschiedenartigen Versuche zu deren Erklärung, sind dadurch hinfällig und gegenstandslos geworden. In der That ist das Chamez des Nochri für indirecten Gebrauch הנאה auch während des Pessach gestattet, nach Pessach aber für jeden directen Genuss nicht unerlaubt. Man muss die gezwungenen Erklärungen der Talmudisten, all ihre erkünstelten Deuteleien lesen, und man wird erkennen, dass die Lesart der Tosefta die einzig richtige ist. Freilich nicht die der Erfurter Handschrift, welche gerade hier stark corrumpirt ist.

## III.

Dass man beim Studium der Halacha ohne Zuhilfenahme der Tosefta den mannigfachsten Verirrungen ausgesetzt ist, davon eine kleine, aber köstliche Probe. Im Jeruschalmi Terumoth, Anfang, wird eine alte Halacha citirt in Bezug auf חש"ו. Es heisst dort: אתאי כר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה דתנן חש"ו שקידשו ר' ישמ' ב"ר"ב אומר בינן לבין עצמן אין קידושיהן קידושין, בינן לבין אחרים קידושיהן קידושין.

Ezechiel Landau in seinen Responsen, Jacob Ornstein im Jeschuoth Jacob, die Verf. des Beth Mëir strengten all ihren Scharfsinn an, diese sonderbare Stelle zu erklären; dennoch reichten ihre pilpulistischen Kräfte dazu nicht hin. Also ein קטן, ein Minderjähriger darf nicht בינו לבין עצמו ohne Zeugen eine Eheverbindung schliessen: das soll ja auch der Grossjährige nicht? Eine Eheschliessung ohne Zeugen ist ja überhaupt ungiltig!

Es ist amusant, all die possierlichen Erklärungsversuche zu lesen bei den Heroen des Pilpuls, die sich schliesslich doch nicht zu helfen wissen und einen Widerspruch zwischen der jerusalemischen und babylonischen Halacha constatiren. Nach der ersteren bedürfte es demnach zur Eheschliessung keiner Zeugen, was ihr doch unmöglich zu imputiren ist. Hat R. Ismaël wirklich solche Anschauungen gehegt, warum ist sonst nicht eine Spur davon zu merken?

Dieser Ismaël ben Jochanan ben Beroka wird aber mit dieser seiner Anschauung in Tosefta Para ed. Z. 5, 7, p. 634 citirt, in voller Uebereinstimmung mit der Mischna Para 5, 4, es bedeutet aber der Ausdruck שקדשו nicht Eheschliessung, sondern Einweihung des Efar Para!

## IV.

Manchmal hat Derjenige, welcher die schriftliche Fixirung der Mischna besorgte, eine Halacha in verschiedenen Lesarten von zwei Amoräern überliefert bekommen, und da er über die Aechtheit und Correctheit keine Entscheidung wagte, acceptirte er beide Lesarten und nahm die Halacha in beider Fassung auf. ראוה מדברת, מה טיבו של זה, איש פלוני וכהן הוא ר״ג ור״א אומר נאמנת ר״י אומר לא מפיה אנו חיין אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולממזר עד שתביא ראייה לדבריה. (Kethuboth M. 1, 8.) Was heisst aber מדברת? Eine blosse Unterhaltung mit einem unbekannten Manne würde gewiss nicht ein junges Mädchen in so schlimmen Verdacht bringen, hätte die Gemüther im Lehrhause sicherlich nicht so sehr entflammt, und selbst den sittenstrengen Josua Karchi nicht zu solch scharfer Verurtheilung veranlasst. Die späteren Amoräer suchten sich das seltsame Wort zu deuten, der Eine erklärte es gleich נסתרה, der Andere gleich נבעלה. Allein warum hat die Mischna selber diese Ausdrücke verschmäht, welche sie sonst, z. B. im Tractat Sota, sehr

oft anwendet? Warum sind diese Worte mit einemmal unzüchtig geworden, dass man zu einem so vielseitigen Ausdruck Zuflucht genommen? Noch ein anderer Umstand macht diese Halacha unverständlich. Da man das Paar zusammen gesehen, so hätte man doch vernünftigerweise, wenn eine Feststellung der Personalien des Mannes nöthig geworden, sich nicht an sie, sondern an ihn zu wenden, und der ganze Streit wegen ihrer Glaubwürdigkeit erscheint gegenstandslos.

In der That aber hat es ursprünglich nicht מדברת, sondern wohl מעוברת geheissen. Dieser Fall allein war Gegenstand der Controverse zwischen jenen alten Tanaiten. In einer späteren Zeit war die Lesart schwankend geworden; der Eine erinnerte sich, das Wort מדברת gehört zu haben, der Andere meinte, מעוברת wäre richtiger Der Redactor der Mischna hat, weil er keine Entscheidung gewagt, beide Lesarten acceptirt und daraus zwei Halachas formulirt, Mischna 8 und 9.

Die Tosefta aber hat hierüber blos eine Halacha, und zwar in der Fassung מעוברת. Ja, die Tosefta, welche hier über die Controverse im Lehrhaus zwischen Josua und seinen Gegnern ein ausführliches Referat bietet, erzählt, dass Josua als Motiv für seine Entscheidung den erschwerenden Umstand geltend gemacht: שהרי כריסה בין שיניה, was das Object des Streitens gegen jeden Zweifel sichert.

## V.

Die Mündlichkeit des Mischnastudiums ermöglichte es, dass Jeder seine subjectiven Meinungen in die alte

Mischna hineintrug, die Halacha corrigirte, änderte, besserte nach seinem subjectiven Dafürhalten. Da das Jeder von seinem besonderen Standpunkt that, entstanden Widersprüche, die ihr vorher fremd waren. Chullin Mischna 3, 1 heisst es: ניטל הכבד ולא נשתייר כלום מריפה, 3, 2 heisst es wiederum: ניטל הכבד ונשתייר כזית כשירה. Der innere Widerspruch dieser beiden Halachas ist auffällig genug. Den Talmudisten ist er nicht entgangen. Chullin 46 a heisst es mit Bezug auf Nr. 1: הא נשתייר כלום כשרה, אע"ג דלא הוי כזית, והתנן נטלה הכבד ונשתייר כזית כשרה? אר' יוסף ל"ק הא ר' היי, הא ר"ש בר ר'. כי הא דר"ח זריק לה, ור"ש ב"ר מטביל בה. Also M. I entspricht den Anschauungen des Simon, Sohn des Juda Hanassi, M. II sei den Ansichten des Chija entsprechend, Schüler des Juda Hanassi! Diese Lösung scheint noch unklarer und dunkler, als die Räthselstelle, die sie lösen will. Was soll es heissen, dass man Differenzen in der Mischna, deren letzter Redacteur Juda Hanassi gewesen sein soll, auf Meinungsverschiedenheiten späterer Amoräer zurückführte? Hatte der Mischna-Redacteur prophetisch die späteren Anschauungen seiner Schüler im voraus niedergeschrieben und nun gar zwei solch widerspruchsvolle? Andererseits würde man die jüngeren nicht als Schildträger erhoben haben, wenn ältere Autoritäten in Traditionen schon jene Differenz wiederspiegelten. Und endlich, woher entstammt die Meinungsdifferenz zweier Amoräer, die ihre Halachas von einem und demselben Lehrer hatten? Eine überraschende Lösung bietet die Tosefta. Wir finden

hier die alte Halacha in ihrer ursprünglichen Gestalt, in einer correcten, noch unverdorbenen Lesart. I ניטל הכבד ולא נשתייר ממנה כדי להעלות ארובה פסולה II ניטל הכבד ונשתייר כדי להעלות ארובה כשרה. Die Möglichkeit der Heilung, die Lebensfähigkeit, das war die ursprüngliche Begrenzung, hier sind die beiden Mischnas noch in Uebereinstimmung. Klar ist soviel, dass nach Ansicht des R. Chia, der die alte Halacha blos commentirte, hiezu eines כזית bedarf, und er hat in der Mischna die Aenderung vorgenommen, um eine bestimmte Norm zu schaffen, unabhängig von der beliebigeu Einsicht, der die alte Halacha die Entscheidung noch anheimgegeben hatte; sein Gegner war mit כל שהו zufrieden, wenn „Etwas" blos geblieben, ist nach ihm die Heiluug noch möglich, und er hat die Mischna seiner Ansicht wiederum entsprechend formirt. Der spätere Verfasser, der die Mischna schriftlich fixirt, hat beide Recensionen vorgefunden, und, weil er keine Aenderung eigenmächtig wagte, beide beibehalten.

Kann dieser letzte Verfasser R Juda Hanassi gewesen sein?

## VI.

In vielen Fällen wurden die Aenderungen unbewusst vorgenommen; die Amoräer waren oft nicht in der Lage, zwischen eigenen und überlieferten Meinungen zu unterscheiden. Manchmal „verbesserten" sie absichtlich, weil sie neue tiefe Probleme, welche sie beschäftigten, in die alte Mischna hineindachten, hineincorrigirten.

Pess. 30 b lautet eine Mischna, die wir mit M. I bezeichnen wollen: נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה וישראל שהלוה את הנכרי ע"ח אחר הפסח אסור בהנאה.

Aus einem Citat des Talmuds 31 a erfahren wir noch eine Mischna, die wir M. II bezeichnen, wohl desselben Ursprungs mit M. I, aber von entgegengesetzter Entscheidung und Consequenz: ישראל שהלוה לנכרי על חמצו לאחר הפסח אינו עובר, משום ר' מאיר אמרו עובר אבל נכרי שהלוה לישראל על חמצו לאחר פסח ד"ה עובר. Es handelt sich hier um ein eigenthümliches Problem, um das Eigenthumsrecht eines Pfandes vor dem Verfallstermin. Wem gehörte das, sei es später eingelöste oder verfallene Pfand, vor dem Verfallstermin? dem Gläubiger oder dem Schuldner?

Die Frage ist selbst für die rein civilrechtliche Praxis nicht so müssig, wie sie auf den ersten Blick den Eindruck macht; ihre Bedeutung dagegen mit Bezug auf die Chamezgesetze fällt sofort in die Augen. Wem gehörte das nach Pessach einzulösende Chamezpfand, das aber nicht eingelöst worden. während der Festzeit?

Die beiden Halachas vertreten hier diametral entgegengesetzte Anschauungen. Und nicht blos darin, in der Entscheidung, sie widersprechen einander auch, was bedeutsamer ist, in den Berichten. Gerade in dem Punkte, in welchem M. II ausdrücklich eine ד"ה, eine Meinungsübereinstimmung aller Autoritäten hervorzuheben in der Lage ist, steht ihr die feste und be-

stimmte Entscheidung der M. I entgegen. Woher dieser Widerspruch?

Stammen die widersprechenden Mischnas von verschiedenen Tanaiten her, warum hat man die beiden nicht vereinigt und die abweichenden Ansichten klar und deutlich im Namen der Träger und Urheber referirt? Warum sind zwei besondere Mischnas redigirt worden? Der Umstand, dass der letzte Redactor des Codex blos M. I berücksichtigt hat, löst das Räthsel nicht, sondern verdunkelt es noch mehr.

Man lese jene selbe Halacha in der Tosefta (ed. Z. p. 156. § 21 und 22): נכרי שהלוה את ישראל על חמצו ואמר לו אם לא באתי קודם פסח מכור לך, אחר פסח מותר . . . ישראל שהלוה את הנכרי על חמצו ואמר לו אם לא באתי קודם פסח מכור לך, אחר הפסח אסור . . . . Man sieht, es handelte sich ursprünglich um ein Pfand, dessen Verfallstermin noch vor Pessach eingetreten. Das juristische Eigenthumsrecht konnte da nicht zweifelhaft sein, man sucht blos die Consequenzen für Chamez sicher zu stellen. Das etwas spitzfindige Problem aber vom Eigenthumsrecht eines verfallenen Pfandes vor dem Verfallstermin war nachweislich zur Tanaitenzeit noch gar nicht Gegenstand der Discussion; die Stellung solcher seltsamen Probleme war ihrem Gedankenkreis noch ungewohnt.

Erst zur Zeit, da die talmudische Scholastik ihre höchste Ausbildung und Ausbreitung fand, zur Zeit Abaja's und Raba's, ward auch jenes Problem erfunden und begann die Geister zu beschäftigen, trat in den Kreis

der Discussion ein. Der Talmud selbst berichtet darüber: בעל חוב אביי אמר למפרע גובה רבא אמר מכאן ולהבא גובה.

„Ein nicht rechtzeitig eingelöstes Pfand ist nach Abaja Eigenthum des Gläubigers — von der Versatzstunde an, die dem ursprünglichen Besitzer das Verfügungsrecht genommen hat; nach Raba aber erst vom Verfallstermin an, als der Eigenthümer sein Recht definitiv aufgegeben " Vor dieser Zeit, als das Problem noch gar nicht gestellt und nicht discutirt war: wie hätte man da an die Consequenzen desselben für Pessach denken sollen? Für Abaja und Raba war es allerdings von Wichtigkeit, ihre civilrechtlichen Grundsätze für die Chamezgesetzgebung fruchtbar zu machen: sie thaten es, indem sie die alte Halacha den neuen in Discussion gekommenen Anschauungen entsprechend verändert, verbessert haben.

Abaja's Anschauung treffen wir in M. I, die Raba's in M. II. Scharf oppositionell steht auch hier die Schule Ismaël's den Entscheidungen sowohl der Tosefta als der Mischna gegenüber. Nach den Traditionen aus dem Lehrhause Ismaël's waren die Eigenthumsverhältnisse überhaupt nicht entscheidend.

In der Mechilta (ed. Weiss p. 14 b.) lesen wir: בבתיכם ... יצא חמץ ישראל ברשות נכרי, אע"פ שיכול לבערו אבל אינו ברשותו, וחמץ נכרי ברשות ישראל אע"פ שהוא ברשותו ואינו יכול לבערו. Die juristischen Momente spielten hier gar keine Rolle. Im Hause des Nochri dürfte man selbst

eigenes Chamez belassen; ebensowenig war man verpflichtet, fremdes Chamez aus dem Hause fortzuschaffen.

Erst die Schule Akiba's hat das juristische Moment des Eigenthumsrechtes zum Kriterium erhoben, dieses findet in der Tosefta ihren Ausdruck; mit Bezug auf verfallene Pfänder wurde jenes Princip allein berücksichtigt. Als dann die amoräischen Gesetzeslehrer die Frage vom Eigenthumsrecht der Pfänder vor dem Einlösungstermin zum Austrag zu bringen suchten, galt es, ihre Entscheidungen als von alten Tanaiten anerkannt und bei den Pessachgesetzen ausgesprochen darzustellen. Selbstlos haben sie ihre eigenen Verdienste den Vorfahren zugeschrieben, bei denen sie überhaupt alle ihre eigenen Gedanken vermuthet, gesucht und gefunden haben.

## VII.

Mischna Berachoth 20 a und b: נשים ועבדים וקטנים ׳ ׳ וחייבין ׳ ׳ בברכת המזון. Hierzu referirt der Talmud eine Discussion zwischen den Amoräern Rabina und Raba: א״ל רבינא לרבא נשים בבהמ״ז דאוריתא או דרבנן? למה נפקא מני׳ לאפוקי רבים ידי חובתם [l. אחרים].

Nun lesen wir in Tosefta Berach. 5, 18 (ed. Z. 5, 17): נשים ועבדים וקטנים (1 פטורין ואין מוציאין

1) In der Z.'schen Ausgabe fehlt פטורין und in den Anmerkungen vermisst man einen Hinweis auf diese Lesart der Druckausgabe, welche, wie die Parallelstellen Tos. Meg. 2,4 (Z. 2,7.), Rosch hasch. 2, 4 (Z. 4, 1) zeigen, einzig richtig ist. Vergl. auch den fehlerhaften Druckbogen I. das. Ich vermuthe, dass auch die Erfurter H. S. פטורין hat und blos ein Druckfehler die Auslassung bei Z. verschuldete.

הרבים [אחרים l.] י״ח באמת אמרו אשה מברכת לבעלה, בן לאביו ועבד לרבו.

Zur Beantwortung der von Rabina aufgeworfenen Frage citirt ihm Raba diese Tosefta, aber, wohlgemerkt, nicht den ersten Theil derselben, wo die Frage klar und bündig entschieden wird, sondern den zweiten Theil באמת אמרו, den er ausserdem noch missverstanden hat. Denn אשה מברכת לבעלה oder בן מברך לאביו bedeutet nicht, die Frau oder der Sohn sagen statt seiner die Benedictionen. Das wird im ersten Theil für unstatthaft erklärt: sondern die Benedictionen werden ihm von der Frau, dem Sohne, dem Sklaven laut vorcitirt, damit er, wenn er es sonst nicht versteht, leise nachsagen kann. Aehnlich heisst es Succa 38 a: מי שהי׳ עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהם מה שהם אומרים אלא תבוא לו מאירה. Mit Bezug hierauf citirt auch dort der babyl. Talmud unsere Tosefta, d. h. den zweiten Theil, als Parallelstelle. Der jerusalemische Talmud erwähnt dieser Tosefta, d. h. auch blos des zweiten Theiles, an drei verschiedenen Stellen, Berach. 3, 3, Succa 3, 11, Rosch haschana 3, 10, und fügt die Erklärung dazu, indem an die genannte Mischna Succa erinnert wird, die dasselbe klar und deutlich sagt. Darum wird dieser Tosefta hinzugefügt: תבוא מאירה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו. Man nahm Aerger daran, dass Mancher in den Gebeten so wenig bewandert sein soll, „dass der Zwanzigjährige des Zehnjährigen bedurfte“. Jer. Ber. das.

Raba citirte, wie bemerkt, den zweiten Theil der Tosefta, den er missverstanden, zur Entscheidung der

von Rabina aufgeworfenen Frage, und zwar dahin, dass es gestattet sei, die Frau statt eines Mannes die betreffenden Benedictionen vortragen zu lassen. Sein Gegner wendet ihm ein, der betreffende Satz der Tosefta beziehe sich blos auf einen Mann, der sehr wenig genossen, sozusagen hungerig vom Tische gegangen und die Benediction eigentlich gar nicht zu sagen hat. Diesen Einwand fand man einleuchtend und die aufgeworfene Frage blieb im Talmud ohne Entscheidung, weil man keine tanaitische Halacha fand, die dieser Frage vorgesehen hätte.

Allein steht es nicht ausdrücklich in der Tosefta? An der von Raba selbst citirten Stelle? Heisst es nicht ausdrücklich: נשים . . . פטורין ואין מוציאין אחרים י"ח. Woher kommt es, dass Amoräer hierüber Controversen führen?

Rabina wirft die Frage auf als ein neuentdecktes Problem, er wendet sich an Raba, ob dieser aus ihm bekannten Halachas über diese Frage etwas zu deduciren wisse; in der Tosefta aber steht diese Halacha klar und deutlich, ohne jegliche Controverse, als ein altes anerkanntes Gesetz. Warum citirt nicht Raba diesen Theil der Tosefta? Warum weiss Rabina nichts davon? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: Dieser Theil der Tosefta ist eine spätere Interpolation, ist amoräischen Ursprungs. Es ist unzweifelhaft, dass jene Amoräer, welche über diese selbe Halacha im Lehrhaus eine gesetzliche Entscheidung zu ermitteln suchten, weil in ihren Gesetzesüberlieferungen aus tanaitischer Zeit hierüber nichts enthalten war, die citirte

Tosefta nicht in diesem Wortlaut in ihrem Erinnerungsschatz gehabt haben können.

Der Einwand, dass nicht jeder Amoräer sämmtliche Halachas der Tosefta zu kennen brauchte, was sonst vielleicht sehr begründet und berechtigt wäre, geht hier nicht an. Wir stossen allerdings sehr oft auf Tosefta-stellen, welche den Amoräern entgangen waren. Josua ben Lewi Meg. 4 a legt den Frauen die Verpflichtung des Megillalesens auf, im vollen Gegensatz zu Tosefta, Meg. 2, 4 (Z. 2, 7). R. Jehuda Jebam. 17 b erklärt: שומרת יבם שמתה אסור באמה. Auch Rab, Samuel und Andere daselbst und Jerusch. Jebam. 2, 1; 4, 8, betheiligten sich an der Discussion über diese Frage, während die Tosefta 6, 2 (Z. 6, 3) ausdrücklich bestimmt: שומרת יבם שמתה מותר באמה. Desgleichen circulirt Nasir 4 a eine Halacha im Namen Raba's, die schon in der Tosefta 4, 3 uns begegnet. Aehnliche Beispiele sind noch mehr aufzuführen.

Allein abgesehen davon, dass wir auch hier spätere Interpolationen vor uns haben, so ist die Stelle Berachoth 21 um deswillen merkwürdig und gravirend, weil die Tosefta, die in Frage kommt, citirt ist, blos ohne jenen wichtigen Theil, der die ganze Controverse überflüssig gemacht hätte — wenn er damals schon vorhanden gewesen wäre.

## Berichtigung.

Auf Seite 96, Zeile 3 von oben soll es heissen 13. statt 12.
„ „ 98, „ 10 „ „ „ „ „ 14. „ 6.

DRUCK VON J. C. FISCHER & COMP. WIEN.

Von demselben Verfasser sind erschienen und durch die Buchhandlung **D. Löwy, Wien, II., Praterstrasse 15,** zu beziehen:

**Ursprung** und Entstehungszeit des Buches **Kohelet.** Bamberg 1872.

**Studien zur Geschichte** der Sammlung der **althebräischen Literatur.** Leipzig 1875.

**Hellenistische Bestandtheile im bibl. Kanon.** II. vermehrte Auflage. Wien 1880.

**Die Juden in Spanien.** Vorträge. Leipzig 1876.

**Der Arbeiter bei Griechen, Römern und Palästinensern.** Vortrag. Wien 1882.

**Armenpflege und Heimatsrecht.** Eine social-historische Studie. Wien 1884.

**Elementarschule und Erziehungswesen bei den alten Völkern.** Vortrag. Wien 1883.

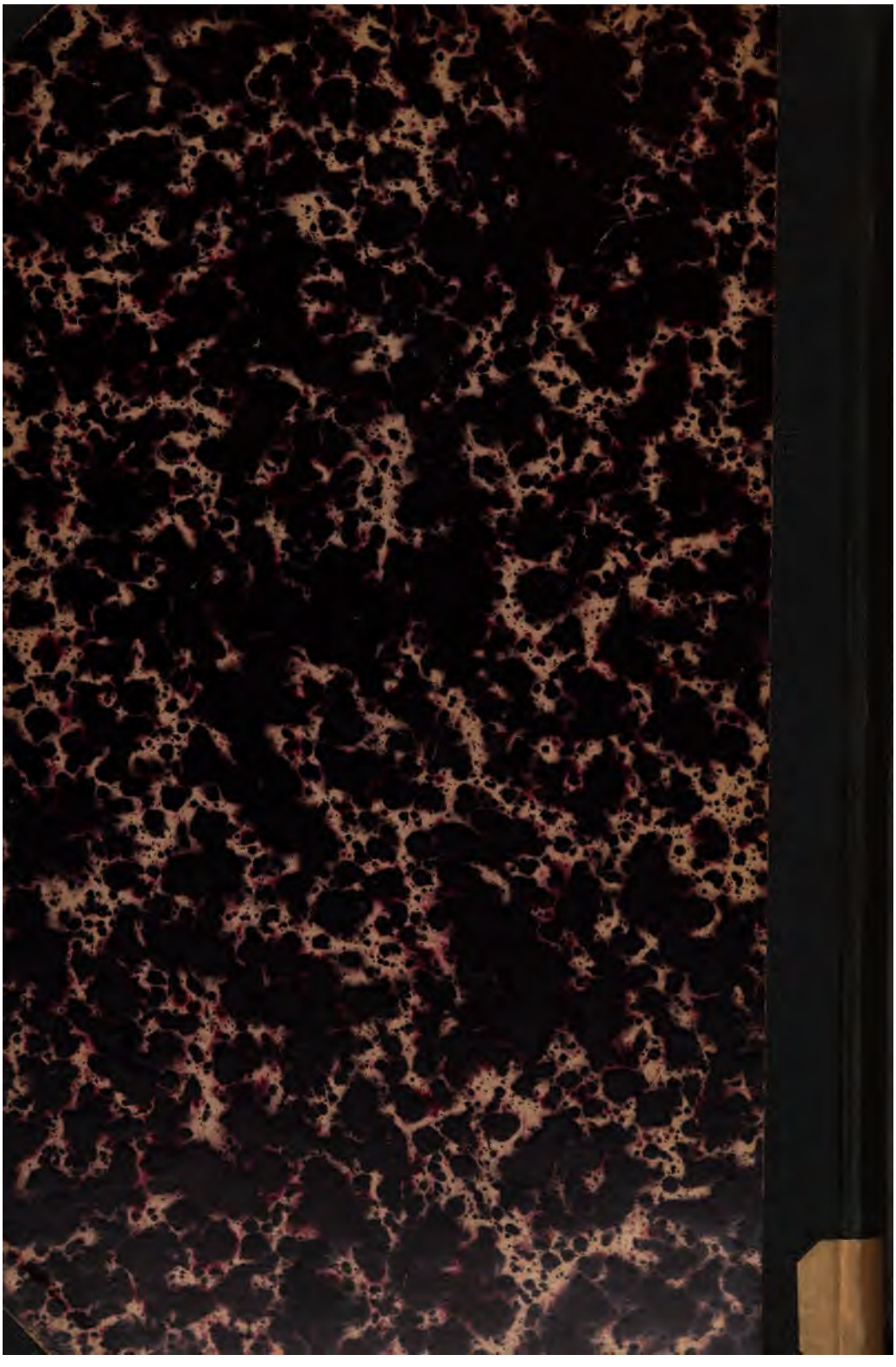
**Quellen und Parallelen zu Lessing's Nathan.** Vortrag. II. Auflage. Wien 1881.

**Jean Bodin, ein franz. Staatsmann im 16. Jahrhundert, als Vorläufer Lessing's.** Vortrag. Wien 1882.

**Die arge Schelmerei.** I. Streitschrift gegen Prof. Rohling.

**Die neuesten Fälschungen.** II. Streitschrift gegen Prof. Rohling.

**Ein Schlusswort.** III. Streitschrift gegen Prof. Rohling. Wien 1882/3.

Druck von J. C. Fischer & Comp. Wien.

3 2044 054 092 267